







دراسات في تاريخ الجزيرة العربية

الكتاب الخامس

## الجزيرة العربية

من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري

(الجزء الثاني)

هيئة التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي

أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي      أ. د. محمد بن فارس الجميل

د. مشلح بن كميخ المريخي      د. خالد بن عبدالكريم البكر

٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ جامعة الملك سعود، (ح)

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

كلية الآداب قسم التاريخ

الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع  
الهجري/كلية الآداب قسم التاريخ - الرياض، ١٤٢٦هـ

٢ مج

ردمك : ٤ - ٩٢٦ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (مجموعة)

٠ - ٩٣١ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (ج ٢)

أ- العنوان

١- الجزيرة العربية - تاريخ - العصر العباسي

١٤٢٦/٦٠٤٣

ديوي ٧٣٩١، ٩٥٣

رقم الإيداع : ١٤٢٦/٦٠٤٣

ردمك : ٤ - ٩٢٦ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (مجموعة)

٠ - ٩٣١ - ٣٧ - ٩٩٦٠ (ج ٢)

النشر العلمي والمطابع ١٤٢٧هـ



# المحتويات

## (الجزء الأول)

ز	دراسات تاريخ في الجزيرة العربية
ط	لجان الندوة
ك	مقدمو الأبحاث
س	تمهيد
ف	المقدمة
	الأحوال العامة في الجزيرة العربية عند قيام الدولة العباسية
٣	عبد العزيز بن صالح الهلالي
	ثورة السودان في المدينة سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م
٤٩	ابتسام بنت عبد المحسن السويلم
	أضواء على حركة الطالبي محمد بن جعفر وخلفياتها عند نهاية القرن الثاني الهجري
٦١	أحمد بن علي حيدر السري
	ثورات أعراب الجزيرة العربية في خلافة الواثق
٨٣	أمينة محمد علي البيطار
	إدارة اليمامة في العصر العباسي
١٠٣	عبد الله بن إبراهيم العسكر
	قرامطة البحرين والخلافة العباسية - دراسة أولية للعلاقة السياسية بينهما
١١٩	محمد بن فارس الجميل
	حادثة اعتداء القرامطة على مكة في المصادر الأندلسية
١٦١	خالد بن عبد الكريم البكر
	الأسطول الحربي العماني ودوره في الدفاع عن عمان
١٧٧	عبد الله بن ناصر الحارثي
	مخلاف عثر (المخلاف السليماني) في القرنين الثالث والرابع الهجريين
١٩١	أحمد بن عمر الزيلعي
	العلاقة العدائية بين اليمنيين وولاة الخلافة العباسية
٢٠٥	محمد عبده السروري
	العوامل المؤثرة في النشاط الزراعي في الجزيرة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري.
٢٢٥	عبد الله بن محمد السيف

## المحتويات

٢٥١	الموائء التجارية في الجزيرة العربية في العصر العباسي الأول سعيد بن عبدالله القحطاني
	(الجزء الثاني)
ز	دراسات تاريخ في الجزيرة العربية
س	تمهيد
ف	المقدمة
	الحركة اللغوية في مكة والمدينة حتى نهاية القرن الثاني الهجري
٢٧٧	محمود العامودي
	التحول من مدرسة المدينة إلى مدرسة بغداد وأثره على المسار العلمي في الأندلس
٢٩٥	عبد الغفور بن إسماعيل روزي
	مساهمة المذهب المالكي في بناء جسور الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب
٣٢٥	إبراهيم القادري بوتشيش
	التيارات السياسية والفكرية في اليمن في العصر العباسي الأول
٣٥٣	عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع
	الصلوات العلمية بين الحجاز واليمن (١٣٢ - ٤٠٠هـ)
٣٧٧	عامر جادالله أبو جبلة
	الإهداءات المنقولة إلى الكعبة المشرفة منذ ما قبل الإسلام حتى العهد السلجوقي
٣٩٧	إلهام أحمد الباطين
	الآثار العباسية المكتشفة بموقع الحميرة بساحل الخليج العربي
٤٢١	أحمد رجب محمد علي
	طرز أهم المساجد الباقية في الجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول
٤٦١	علي أحمد الطائش
	مسكوكات الخارجين على الخلافة العباسية في الجزيرة العربية
٤٩١	فرج الله أحمد يوسف
	نقود محمد بن بيهس في دمشق وتبوك قراءة جديدة
٥١٩	خلف فارس الطراونة ومحمد نايف العمائره
	المنسوجات اليمينية في العصر العباسي
٥٣٣	علي سعيد سيف محمد
	أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي "مدينة زبيد نموذجاً"
٥٧٣	عبدالله عبدالسلام صالح الحداد

## دراسات تاريخ في الجزيرة العربية

هذا عنوان لسلسلة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي قدمت في الندوات العالمية الخمس. كانت الندوة الأولى نظمها قسم التاريخ بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (الرياض آنذاك) في جمادى الأولى ١٣٩٧هـ — (أبريل/ نيسان ١٩٧٧م)، وموضوعها: "مصادر تاريخ الجزيرة العربية" ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأين.

أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدتها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـ — (أبريل/نيسان ١٩٧٩م) وموضوعها:

"الجزيرة العربية قبل الإسلام" ويضم أبحاثها الكتاب الثاني.

أما الندوة العالمية الثالثة التي نظمها القسمان فعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ — (٢١-٢٧ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٨٣م)، وموضوعها: "الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين"، ويضم أبحاثها الكتاب الثالث بجزئين.

وأما الندوة العالمية الرابعة التي نظمها القسمان وعقدت في الفترة ٧-٩ ذي القعدة ١٤٢٠هـ — (١٣-١٥ فبراير/ شباط ٢٠٠٠م) وموضوعها: "الجزيرة العربية في العصر الأموي"، فإن أبحاثها يضمها الكتاب الرابع بجزء واحد.

وأما الندوة العالمية الخامسة التي نظمها القسمان فقد عقدت في الفترة ٢١-٢٣ محرم ١٤٢٤هـ — (٢٤-٢٦ مارس/ آذار ٢٠٠٣م) وموضوعها: "الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري"، ويضم أبحاثها هذا الكتاب وهو الكتاب الخامس من حيث التسلسل.

والقسمان يعدان الآن لعقد الندوة العالمية السادسة لتاريخ الجزيرة العربية وموضوعها: "الجزيرة العربية من بداية القرن الخامس حتى نهاية القرن السابع الهجري"، وسوف تنشر أبحاثها في الكتاب السادس إن شاء الله.



## لجان الندوة

### أولاً: اللجنة التحضيرية

رئيساً	قسم التاريخ	١- أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلابي
نائباً للرئيس	رئيس قسم التاريخ	٢- د. عويضة بن مترك الجهني
نائباً للرئيس	قسم الآثار والمتاحف	٣- د. خليل بن إبراهيم المعقل
مقررًا للجنة	قسم الآثار والمتاحف	٤- د. مشلح بن كميخ المريخي
عضواً	قسم التاريخ	٥- أ. د. عبدالله بن محمد السيف
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	٦- أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي
عضواً	قسم التاريخ	٧- أ. د. سعد بن محمد الغامدي
عضواً	قسم التاريخ	٨- أ. د. محمد بن فارس الجميل
عضواً	قسم التاريخ	٩- د. عبدالله بن إبراهيم العسكر
عضواً	قسم التاريخ	١٠- د. عبدالغفور بن إسماعيل الروزي
عضواً	قسم التاريخ	١١- د. عبدالله بن علي الزيدان
عضواً	قسم التاريخ	١٢- د. عبدالرحمن بن مديرس المديرس
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	١٣- د. عبدالله بن إبراهيم العمير
عضواً	قسم التاريخ	١٤- د. سعد بن عبدالله القحطاني
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	١٥- د. خالد بن عبدالكريم البكر
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	١٦- د. طلال بن محمد الشعبان
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	١٧- د. عبدالله بن عبدالرحمن الدوسري

### ثانياً: اللجنة العلمية

رئيساً	قسم التاريخ	١- أ. د. محمد بن فارس الجميل
عضواً	قسم الآثار والمتاحف	٢- أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي
عضواً	قسم التاريخ	٣- أ. د. سعد بن محمد الغامدي

## لجان الندوة

- |       |                     |                                    |
|-------|---------------------|------------------------------------|
| عضواً | قسم الآثار والمتاحف | ٤ - د. خليل بن إبراهيم المعقل      |
| عضواً | قسم التاريخ         | ٥ - د. عبدالله بن علي الزيدان      |
| عضواً | قسم التاريخ         | ٦ - د. عبدالغفور بن إسماعيل الروزي |

### ثالثاً: أمانة الندوة

- |        |                     |                                  |
|--------|---------------------|----------------------------------|
| أميناً | قسم الآثار والمتاحف | ١ - د. مشلح بن كميخ المريخي      |
| عضواً  | قسم التاريخ         | ٢ - أ. نايف بن عبيد ثنيان الحربي |

### رابعاً: اللجنة المالية

- |        |                     |                                |
|--------|---------------------|--------------------------------|
| مقرراً | قسم التاريخ         | ١ - د. سعد بن عبدالله القحطاني |
| عضواً  | قسم الآثار والمتاحف | ٢ - د. مشلح بن كميخ المريخي    |

### خامساً: لجنة البرنامج

- |        |                     |                                    |
|--------|---------------------|------------------------------------|
| رئيساً | قسم التاريخ         | ١ - أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلاي |
| عضواً  | قسم التاريخ         | ٢ - أ. د محمد بن فارس الجميل       |
| عضواً  | قسم التاريخ         | ٣ - د. سعد بن عبدالله القحطاني     |
| عضواً  | قسم الآثار والمتاحف | ٤ - د. مشلح بن كميخ المريخي        |

### سادساً: لجنة العلاقات

- |        |   |                                  |
|--------|---|----------------------------------|
| رئيساً | قسم التاريخ                               | ١ - د. سعد بن عبدالله القحطاني   |
| عضواً  | قسم الآثار والمتاحف                       | ٢ - د. مشلح بن كميخ المريخي      |
| عضواً  | الإدارة العامة للإعلام والعلاقات الجامعية | ٣ - أ. بندر البصيص               |
| عضواً  | قسم التاريخ                               | ٤ - أ. نايف بن عبيد ثنيان الحربي |
| عضواً  | قسم التاريخ                               | ٥ - أ. عادل بن هزاع القحطاني     |



## مقدمو الأبحاث عند انعقاد الندوة

(أسماء مقدمي الأبحاث وعناوينهم عند انعقاد الندوة)

البابطين، د. إلهام أحمد

قسم التاريخ - مركز الدراسات الجامعية للبنات - جامعة الملك سعود - الرياض  
بطانية، أ. د. محمد ضيف الله

قسم التاريخ - جامعة اليرموك - إربد - المملكة الأردنية الهاشمية  
البكر، د. خالد بن عبد الكريم

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض  
بوتشيش، أ. د. إبراهيم القادري

قسم التاريخ - جامعة مولاي إسماعيل - مكناس - المغرب  
البيطار، أ. د. أمينة محمد علي

قسم التاريخ - مركز الدراسات الجامعية للبنات - جامعة الملك سعود - الرياض  
جارالله، د. عبدالرحمن حسن

قسم التاريخ - جامعة صنعاء - الجمهورية العربية اليمنية  
أبوجبل، د. عامر جاد الله

قسم الآثار والسياحة - جامعة مؤتة - الكرك - المملكة الأردنية الهاشمية  
الجميل، أ. د. محمد بن فارس

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض  
الحارثي، أ. د. ناصر بن علي

قسم التاريخ والحضارة الإسلامية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة  
الحارثي، د. عبدالله بن ناصر

قسم التاريخ - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عُمان

الحداد، د. عبدالله عبدالسلام

قسم التاريخ - جامعة صنعاء - الجمهورية العربية اليمنية

مقدموا الأبحاث عند انعقاد الندوة

- أباحسين، د. علي  
مركز الوثائق التاريخية - البحرين
- الروزي، د. عبدالغفور بن إسماعيل  
قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض
- الروسان، د. محمود  
قسم التاريخ - جامعة اليرموك - إربد - المملكة الأردنية الهاشمية
- الزبدان، د. عبدالله بن علي  
قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض
- الزبلعي، أ. د. أحمد بن عمر  
قسم الآثار والمتاحف - جامعة الملك سعود - الرياض
- السروري، أ. د. محمد عبده  
قسم التاريخ - جامعة تعز - الجمهورية العربية اليمنية
- السري، د. أحمد بن علي حيدر  
قسم التاريخ والآثار - جامعة الإمارات العربية المتحدة - العين - الإمارات العربية المتحدة
- السنيدى، د. عبدالرحمن  
قسم التاريخ - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض
- السويلم، د. ابتسام عبدالحسن  
قسم التاريخ - مركز الدراسات الجامعية للبنات - جامعة الملك سعود - الرياض
- سيف، د. علي سعيد  
قسم التاريخ - جامعة صنعاء - الجمهورية العربية اليمنية
- الشجاع، أ. د. عبدالرحمن  
قسم التاريخ - جامعة صنعاء - الجمهورية العربية اليمنية
- الطايش، د. علي  
قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض
- الطراونة، أ. د. خلف فارس  
قسم الآثار والسياحة - جامعة مؤتة - الكرك - المملكة الأردنية الهاشمية
- العامودي، د. محمود  
قسم التاريخ - الجامعة الإسلامية - غزة

## مقدموا الأبحاث عند انعقاد الندوة

العسكر، د. عبدالله بن إبراهيم

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض

علي، د. أحمد رجب محمد

قسم التاريخ والآثار - جامعة الإمارات العربية المتحدة - العين - الإمارات العربية المتحدة

القحطاني، د. سعيد بن عبدالله

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض

المحمودي، د. أحمد

قسم التاريخ - جامعة مولاي إسماعيل - مكناس - المغرب

موسى، أ. د. عز الدين عمر موسى

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض

الهلابي، أ. د. عبدالعزيز بن صالح

قسم التاريخ - جامعة الملك سعود - الرياض

ولد داداه، أ. د. محمد ولد مولود

نواكشوط - الجمهورية الإسلامية الموريتانية

يوسف، د. فرج الله أحمد

دار القوافل للنشر والتوزيع - الرياض



## تهيد

تشرف الندوة العالمية لدراسات تاريخ الجزيرة العربية بإصدار "الكتاب الخامس" من سلسلة تاريخ الجزيرة العربية وهو يضم معظم أبحاث الندوة العالمية الخامسة وموضوعها:

"الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية وحتى نهاية القرن الرابع الهجري"

وعقدت في الفترة ٢١ - ٢٣ محرم ١٤٢٤هـ (٤٢ - ٢٦ مارس/آذار ٢٠٠٣م) وقد اشترك في تنظيمها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب، جامعة الملك سعود بالرياض.

وتتقدم الندوة بالشكر والتقدير للباحثين الكرام من خارج المملكة العربية السعودية ومن داخلها الذين أسهموا ببحوث قيمة في هذه الندوة التي يضمها هذا السفر، كما تشكر المشاركين في الندوة من غير الباحثين لإسهامهم الفعال في الحوار والمناقشة مما ساهم في إثراء البحوث وتدارك ما في بعضها من نقص أو قصور.

والتزاما منا في قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بمواصلة كتابة تاريخ الجزيرة العربية من خلال حلقات هذه الندوة وبمشاركة زملائنا أساتذة التاريخ والآثار في كل الجامعات والمؤسسات العلمية فسوف يكون موضوع الندوة السادسة:

"الجزيرة العربية من بداية القرن الخامس وحتى نهاية القرن السابع الهجري"

(١١١٠ - ١٣٠٠م)

وقد أعدت محاورها وأرسلت الدعوات للباحثين والمختصين للمشاركة، وسوف تعقد في الفترة من ٥ صفر ١٤٢٧هـ الموافق ٥ مارس ٢٠٠٦م، وحتى ٩ صفر ١٤٢٧هـ الموافق ٩ مارس ٢٠٠٦م.

والسندوة رئيسا وأعضاء مدينون بالشكر والتقدير لمعالي مدير الجامعة الأستاذ الدكتور عبدالله بن محمد الفيصل لوضع إمكانات الجامعة سواء المادية أو الخدمات والمرافق تحت تصرفنا واهتمامه بها ومتابعة تنظيمها والتأكد من جودة مطبوعاتها وتوج ذلك برعايته لافتتاحها، كما يشكرون سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي (مدير جامعة القصيم حاليا) الأستاذ الدكتور خالد بن عبدالرحمن الحمودي لمؤازرتنا في كل ما كان يقع تحت اختصاصه فساهم في إنجاحها، ويخصون كذلك عميد كلية الآداب الأستاذ الدكتور رشود بن محمد الخريف الذي ساهم في

## تمهيد

تذليل العقبات التي اعترضتها، ومتابعة أعمالها والحرص على إنجازها.

وواجب الشكر حق علينا للأخوة الكرام في العلاقات العامة وعلى رأسهم الزميل الدكتور علي بن د بكل العزي لما بذلوه من جهود كبيرة على كل المستويات، وللعاملين بالنشر والمطابع بالجامعة لما قاموا به من عمل متقن ودقيق نقدره لهم في المجلدات السابقة، ونحن على يقين أنهم سوف يذلون قصارى جهدهم في طباعة وإخراج هذا الكتاب بمستوى يليق بسمعة جامعة الملك سعود.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، وأن يوفقنا للصواب في القول والعمل، إنه سميع مجيب.

### رئيس الندوة

أ. د. عبدالعزيز بن صالح الهلالي

## المقدمة

تنوعت موضوعات "الكتاب الخامس" فشملت جوانب هامة من تاريخ الجزيرة العربية في الحقبة الزمنية التي تبدأ مع بداية الدولة العباسية وتنتهي مع نهاية القرن الرابع الهجري وليس للنهائية أي معنى موضوعي سوى أن العصر العباسي مدته الزمنية طويلة واقتضت الضرورة شطره إلى شطرين، حتى نكمل الشطر الثاني من هذا العصر في أبحاث الندوة السادسة لتاريخ الجزيرة العربية. وبدأ الكتاب بالأحوال العامة في الجزيرة العربية قبل قيام الدولة العباسية ليكون بمثابة تمهيد وانتقال بين عصرين. وتناولت أبحاث أخرى بعض حركات التمرد (الثورات)، وبعض الحركات التي حملت مضمونا عقديا في نواحي متفرقة من الجزيرة العربية وناقشت أسبابها المحلية والأسباب الناجمة عن سياسات الحكومة المركزية في بغداد، ووسائل إخمادها والنتائج التي تمخضت عنها. أما الأبحاث التي تناولت الجوانب الاقتصادية فهي اثنان وهذا يكشف أن تغطية هذا الجانب المهم ومثله الدراسات المجتمعية لا زالت بحاجة كبيرة إلى المزيد من البحوث والدراسات. أما الأبحاث التي عنت بالموضوعات الحضارية خاصة الحركة والتواصل العلمي بين أقاليم الدولة الإسلامية فهي معقولة من حيث حجمها وممتازة من حيث معالجتها. ومن حسن حظ هذه الندوة أنها بمقارنتها بسابقتها حظيت ببحوث أثرية متنوعة وغنية فمنها المكتشفات الأثرية وعمارة المساجد والكتابات والمسكوكات. كما تميزت أبحاث هذه الندوة بتغطيتها لمعظم أقاليم الجزيرة العربية بدءاً من الحجاز ثم وسط الجزيرة فشرقها فجنوبها الغربي ونقصد تمامة ثم اليمن، وقد حظيت اليمن بنصيب طيب نتيجة لمساهمة كريمة من عدد من الباحثين اليمنيين. وكذلك خدمت العلاقات العلمية بين الجزيرة العربية وكل من المغرب والأندلس خدمة طيبة.

أما عملنا في هيئة التحرير فتمثل في حرصنا على أن تكون الأبحاث في نسق واحد من حيث التوثيق وطريقة الإحالات على المصادر والمراجع ووضعها في أواخر البحوث. كما التزمنا أن تقتصر تعديلاتنا التحريرية على الشكل والصياغة ولا تمس المضمون بحال من الأحوال مثل تصويب أسماء الأشخاص والأمكنة وما إلى ذلك، فإن كان لنا ملاحظة على المضمون أبديناها على الباحث إن شاء أخذ بها أو صرف النظر عنها.

أما ترتيب الأبحاث فقد خضع لاعتبارات ثلاثة هي التسلسل الزمني والتقارب الموضوعي والتقارب المكاني، ولم يدخل في الاعتبار مكانة الباحثين ورتبتهم العلمية.

## المقدمة

نتقدم بالشكر الجزيل للزملاء الباحثين على تعاونهم معنا ونعتذر لهم وللقراء جميعا إن شاب عملنا بعض القصور علما أننا بذلنا جهدنا على أن يخرج هذا السفر بأفضل صورة ممكنة.

ختاما نشكر كل من ساهم في عقد الندوة وشارك فيها باحثا ومشاركا ومنظما ونخص بالشكر والتقدير النشر العلمي ومطابع الجامعة على تعاونهم وحرصهم على إتقان طباعة هذا الكتاب وعلى رأسهم المشرف على النشر العلمي والمطابع أ. د. علي بن محمد الدربي.

والله الموفق؟؟؟

## هيئة التحرير

الأربعاء ٢٧ صفر ١٤٢٦هـ

٦ أبريل/ نيسان ٢٠٠٥م



## البحوث



الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## الحركة اللغوية في مكة والمدينة حتى نهاية القرن الثاني الهجري

محمود محمد العامودي

أستاذ النحو والصرف وعميد كلية الآداب

الجامعة الإسلامية - غزة

### ملخص البحث:

يبين البحث حالة الفصحى في مكة والمدينة في صدر الإسلام، وموقف الرسول ﷺ وصحابته من اللحن.

ثم يوضح انطلاقة الحركة اللغوية من إقليمي البصرة والكوفة، والحركة اللغوية التي شهدتها مكة والمدينة في القرنين الأول والثاني الهجريين، والتي وصفت بالضعف.

كما يكشف البحث عن علماء المدينتين في تلك الفترة، ودورهم في الحركة العلمية لرواية اللغة، وفي اعتماد نخبة الكوفة عليهم.

### مكانة لغة قريش في الجاهلية وصدر الإسلام:

يقول السيوطي<sup>(١)</sup>: "أجمع علماؤنا بكلام العرب والرواة لأشعارهم والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومجالسهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، وذلك أن الله تعالى اختارهم من جميع العرب واختار منهم محمداً ﷺ فجعل قريشاً قُطْبانَ حَرَمِهِ، وولاة بيته، فكانت وفود العرب من حجاجها وغيرهم يقدون إلى مكة للحج، ويتحاضرون إلى قريش في دارهم، وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم، وأصفي كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى سلاتقهم التي طبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب".

ويقول أبو نصر الفارابي: "كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ وأسلسها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس"<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فقد تميز العرب بأنهم أمة فصاحة وبلاغة تتأثر بالبيان الرفيع والجملة الوجيزة الموحية، وعرفت أسواقهم الأدبية بالمنافسة والمناظرة والاصطفاء من لغات العرب، والتزام الشعراء والبلغاء بهذه اللغة المصطفاة التي

أجمعوا على استحسانها، وأصبحت هي وسيلة التعبير عما يخالج النفوس من أغراض وأحاسيس وتعارفت الأمة على سلامة لغة قبائل الجزيرة والطنين بلغات أهل السواحل لمخالطتهم الأجانب في الأسفار والتجارات.

ولما كانت الفتوحات واختلاط العرب الفاتحين بالشعوب التي كانت تحت سيطرة الفرس والبيزنطيين والأحباش ودخولهم في الإسلام واضطرارهم إلى تعلم ما استطاعوا من العربية وكان بين العرب الفاتحين وهؤلاء الشعوب اختلاط وأخذ وعطاء تسرب الفساد إلى لغة كثير من العرب، وبدأ يسمع لحن في التخاطب.

### أولية اللحن:

لقد نبه الرسول ﷺ إلى عظيم خطر اللحن، وهو في المدينة، فقد روي أن رجلاً لحن بحضرته، فقال ﷺ: "أرشدوا أحاكم فقد ضل"، وقال ﷺ: "رحم الله امرأً أصلح من لسانه".<sup>(٤)</sup>

لقد وجدنا التشديد والضرب على يد من يلحن في مجتمع المدينة ومكة بحضرة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، فكان أبو بكر -رضي الله عنه- يقول<sup>(٥)</sup>: "لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن أقرأ فألحن".

فإذا بلغنا عهد عمر -رضي الله عنه- وجدناه يمر على قوم يسيئون الرمي، فقرعهم، فقالوا: "إنا قوم متعلمين"، فأعرض مغضباً وقال<sup>(٦)</sup>: "والله لخطؤكم في لسانكم أشد علي من خطئكم في رميكم".

بل إن عمر -رضي الله عنه- سمع رجلاً يتكلم في الطواف بالفارسية، فأخذ بعضده، وقال: "ابتغ إلى العربية سبيلاً"، وكان عمر -رضي الله عنه- يقول<sup>(٧)</sup>: "من قرأ القرآن فأعرب به فمات كان له عند الله يوم القيامة كأجر شهيد".

كما أن عمر -رضي الله عنه- يحضهم على تعلم الأدب الرفيع، فيقول<sup>(٨)</sup>: "علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق"، ويقول أيضاً<sup>(٩)</sup>: "تعلموا العربية فإنها تثبت العقل وتزيد في المروءة".

وقد كتب كاتب لأبي موسى الأشعري إلى عمر -رضي الله عنه-<sup>(١٠)</sup>: "من أبو موسى، فكتب إليه عمر: "سلام عليك، أما بعد فاضرب كاتبك سوطاً وأحداً، وأخر عطاءه سنة".

حقاً لقد كانت المدينة في بداية القرن الهجري الأول هي المنارة الأولى التي كشفت عن وجود اللحن في الكلام، وخطورة وجوده بين الناس، ولذا أصدر علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- أمراً لأبي الأسود الدؤلي بوضع النحو، فقال له<sup>(١١)</sup>: "اجعل للناس حروفاً، وأشار إلى الرفع والنصب والجر".

وقد بدأ أبو الأسود بتحديد معنى الاسم والفعل والحرف -فيما يقال- وكذلك تحديد الظاهر والمضمر والشيء الذي ليس بظاهر ولا مضمر، ثم قال له: "تبعه وزد فيه"، قال أبو الأسود: فجمعت منه أشياء وعرضها عليه، فكان من ذلك حروف النصب، فذكرت منها (إنَّ وأنَّ وليت ولعل وكأن) ولم أذكر (لكن) فقال لي: لم تركتها؟ فقلت: لم أحسبها منها، فقال بل هي منها زدها فيها<sup>(١٢)</sup>.

فأبو الأسود الدؤلي إنسان ملم إلى حد كبير بثقافة عصره، فهو يحفظ القرآن، ويروي الحديث ويحيط باللغة ويقول الشعر، فإذا أضيف إلى هذه القدرة الثقافية وهذه الطاقات النفسية ما عرف عن أبي الأسود من أنه كان من أكمل الرجال رأياً وأسدهم عقلاً<sup>(١٣)</sup> حتى إن الخلفاء الراشدين الثلاثة عمر وعثمان وعلي<sup>(١٤)</sup> يستعينون به، برزت أمامنا شخصية متكاملة الأبعاد في السلوك والفكر جميعاً.

وهذا يسلمنا إلى القول: إن أبا الأسود الدؤلي هو الواضع الأول للنحو العربي وهو أول من ارتاد بموقفه الشجاع الطريق إلى الدراسات اللغوية بأسرها<sup>(١٥)</sup>.

وهذا يعزز من موقف النهضة العلمية التي شهدتها المدينة المنورة في عهد الخلفاء الأربعة في كل ميادين الثقافة، وكانت بداية الانطلاقة والبحث اللغوي بإيعاز من الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي.

لقد أحس أولو الأمر في المدينة باللحن، وتنبهوا إليه، وتأذت نفوسهم به، وعابوه وعابوا أصحابه، وعدوه مُسْقِطاً للشرف والحرمة والهيبة، قادحاً في الأهلية للإمامة في الصلاة وفي الأهلية للولاية على الدين.

#### ومن أقوالهم في اللحن:

أ - يقول نافع مولى عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -<sup>(١٦)</sup>: "كان رجل إلى جنب ابن عمر، فلحن، فأرسل إليه، إما أن تُنَحِّيَ عَنَّا، وإما أن تُنَحِّيَ عَنْكَ".

ب - قال حماد بن سلمة<sup>(١٧)</sup>: "من لحن فليس يحدث عني".

ج - قيل لعبد الملك بن مروان<sup>(١٨)</sup>: أسرع إليك الشيب، فقال "شيتني كثرة ارتقاء المنبر ومخافة اللحن".

#### مكان نشأة النحو:

اتفق العلماء على أن العراق كانت مهداً لنشأة النحو، وذلك للأسباب التالية<sup>(١٩)</sup>:

١ - كانت موطناً للعجم قبل الفتح، وبعد الفتح أقبل المسلمون عليها عرباً وعجماً، إذ إنها تمتاز بأسباب الحياة الناعمة ورغد العيش.

٢ - كانت أكثر البلاد إصابة بوباء اللحن وتعرضاً لمصائبه بسبب هذا المزج.

٣ - العراقيون ذوو عهد قديم بالعلوم والتأليف، ولهم فيها خبرة متوارثة.

لقد كانت البصرة مهد نشأة النحو، كما احتضنت البصرة النحو زهاء قرن من الزمان قبل أن تشتغل به الكوفة التي كانت بدورها أسبق من بغداد إذ كان أهل الكوفة حينئذ يشتغلون بقراءات القرآن وبرواية الأشعار والأخبار متفرغين لهذا، ثم اشترك علماء المصيرين البصرة والكوفة في النهوض بالنحو من الخليل بن أحمد الفراهيدي

(ت ١٧٠هـ) شيخ الطبقة الثالثة من البصريين، وأبي جعفر الرؤاسي (ت ١٨٧هـ) شيخ الطبقة الأولى من الكوفيين، حتى نمت أصوله وكملت عناصره في مستهل العصر العباسي الأول على يد المبرد (ت ٢٨٥هـ) خاتم البصريين، وثعلب (ت ٢٩٥هـ) خاتم الكوفيين<sup>(٢٠)</sup>.

يقول ابن سلام<sup>(٢١)</sup> (ت ٢٣٢هـ): "وكان لأهل البصرة في العربية قدمة وبالنحو ولغات العرب والغريب عناية".

ويقول ابن النديم<sup>(٢٢)</sup> (ت ٤٣٥هـ): "إنما قدمنا أهل البصرة أولاً؛ لأن علم العربية عنهم أخذ".

لقد تمت أوليات الدراسة النحوية في مدينة البصرة وشمل ذلك الفترة التي تمتد من أبي الأسود إلى الخليل بن أحمد، وكانت الكوفة وقتها مشغولة برواية الأشعار والأخبار<sup>(٢٣)</sup>.

#### بداية جمع المادة اللغوية:

وعلى أي حال فمن المنطقي أن يكون البحث اللغوي عند العرب قد بدأ في شكل جمع المادة اللغوية أو ما يعرف بمتن اللغة، وأن يسبق ذلك الدرس النحوي، وقد تم هذا الجمع أولاً بطريق المشافهة والحفظ، ودون منهج معين في ترتيب المادة المجموعة أو تبويبها<sup>(٢٤)</sup>.

وبعد ذلك اتجه أهل اللغة إلى التبويب والتصنيف ورد النظر إلى النظر كل بطريقته الخاصة التي رآها، فمنهم من صنف المادة اللغوية بحسب الموضوعات مثل كتاب النبات، والإبل، والخيول، والسلاح، والأنواء، وأخرجها في شكل وسائل منفصلة، ومنهم من اتجه إلى الشعر الجاهلي أو الإسلامي يدونه ويرويهِ ويشرح مفرداته الصعبة، ومنهم من اهتم بتسجيل بعض الظواهر الخاصة التي لاحظها في بعض القبائل... وهكذا توحدت هذه الجهود بظهور المعاجم اللغوية المنظمة التي كان رائدها الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) وذلك بوضعه معجم العين<sup>(٢٥)</sup>.

#### دوافع نشأة الدراسات اللغوية:

ولعل خير وقت اتضحت فيه هذه الحاجة الضرورية إلى تناول اللغة بالضبط ثم بالتقعيد بغية تيسير تعليمها لغير العرب ممن دخلوا في الإسلام ثم ممن لم يسلموا كان بعد استقرار الفتوح<sup>(٢٦)</sup>.

ويرى الدكتور علي أبوالمكارم<sup>(٢٧)</sup> أنه كان هناك دافعان قويان وضعوا المشكلة اللغوية في محور التفكير:

أولهما: دافع اجتماعي نشأ عن هذا الاختلاط بين القبائل العربية وبين غير العرب ولم يكن ممكناً أن يحدث هذا الاختلاط الاجتماعي ثم لا يتخذ له لغة تعبر عنه وتقضي حاجاته.

ثانيهما: دافع ديني، فإن العرب قد أرادوا أن ينشروا الإسلام بين هذه الشعوب المفتوحة، ومحور الإسلام هو القرآن، وهو نص عربي، ومن الضروري على كل مسلم ومسلمة أن يقرأ منه آيات كل يوم، ومن ثم لا بد له من

الإسلام من اللغة العربية، ولو بقدر يمكنه من فهم هذه الآيات، وهكذا أصبح تعلم اللغة قضية دينية إذ هي تمثل في نظر القادة المسلمين الوحدة الفكرية بين المسلمين جميعاً.

ويؤكد الدكتور أحمد مختار عمر هذا المعنى بقوله<sup>(٢٨)</sup>: "ما وجد في القرآن الأول من تأملات نحوية أو محاولات لدراسة بعض المشاكل اللغوية كان الحافز إليه إسلامياً، ولم يقصد لذاته وإنما لاعتباره خادماً للنص القرآني، ومن ذلك محاولة ابن عباس جمع الكلمات الغريبة في القرآن وشرحها إن صحت نسبة غريب القرآن إليه، وكذلك محاولة أبي الأسود الدؤلي لضبط المصحف بالشكل حين استحضر كاتباً، وأمره أن يتناول المصحف، وأن يأخذ صبغاً يخالف لون المداد، فيضع نقطة فوق الحرف إذا رآه يفتح شفتيه، وتحت الحرف إذا رآه قد خفض شفتيه، وبين يدي الحرف إذا رآه يضم شفتيه، أما إذا اتبع الحرف الأخير نوناً فينقط نقطتين فوق بعضهما، أما الحرف الساكن فقد تركه".

ويرفض الدكتور علي أبوالمكارم<sup>(٢٩)</sup> أن يكون ظهور اللحن أو شيوعه هو السبب الأساسي في نشأة الدراسات النحوية، وإلا لظهرت محاولات نحوية أو قضايا تتصل بظواهر اللغة التركيبية في العصر الجاهلي أو في عهد النبي وأبي بكر وعمر، وهو ما لا نجد له أصلاً فيما ترويه كتب التاريخ ومصادر اللغة.

لقد تأثرت دراسة اللغة -عند المسلمين- بالمنهج الإسلامي، كما تأثرت المادة اللغوية بالإسلام، فنشأة الدراسات اللغوية بدأت متأثرة بمحاجات دينية، وضرورات اجتماعية ناتجة عن الدين، وإن كانت تختلف في الأسباب المباشرة عن غيرها من العلوم الإسلامية، ومصدر هذا الاختلاف يعود إلى أن محور الدين هو القرآن، والقرآن نص عربي، ومعنى ذلك أن العرب وحدهم هم الذين يستطيعون فهمه، والعمل بما يدعو إليه من تعاليم، ولكن القرآن لا يخاطب العرب وحدهم، وإنما يتناول الأمم جميعاً<sup>(٣٠)</sup>.

لم يكن بد إزاء هذا كله من نقل هذه الأمم الأعجمية إلى القرآن والعربية، فكيف هذا النقل بغير تناول هذه اللغة التي نطق بها القرآن -والتي تحمل التراث الإسلامي المقدس- بالتقعيد، ليتيسر تعليم هذه اللغة لهذه الأمم ثم ليتمكن من بعد خلق وحدة الفكر التي ترتكز عليها -وتدعمها في آن واحد- وحدة العقيدة<sup>(٣١)</sup>.

ولكن نقل هذه الأمم إلى القرآن يتطلب أولاً وقبل كل شيء توحيد النص القرآني، وهذا يسلم إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهي أن الحقائق التاريخية للمجتمع واللغة جميعاً تقرر أن المعقول ألا تنشأ الدراسات اللغوية على وجه العموم بصورة موضوعية إلا بعد عهد الخليفة الثالث عثمان سنة ٣٥هـ؛ لأن عثمان هو الذي وحد النص القرآني حين جمع الناس على مصحف واحد، فمهد بذلك الطريق إلى ضبط النص ضبطاً دقيقاً، وهي الخطوة التي فتحت باب الدراسات النحوية بأسرها<sup>(٣٢)</sup>.

**خلاصة القول:** إن المدينة المنورة التي عاش فيها الخليفة عمر وعثمان رضي الله عنهما شهدت الخطوة الأولى لظهور الدراسات اللغوية. وبعد ذلك أصابها الركود والضعف.

## أسباب ضعف الحركة اللغوية في مكة والمدينة:

لقد انطلقت الحركة اللغوية من مدينتي البصرة والكوفة، ولم نسمع لغير هاتين المدينتين عن منافسة ذات قيمة فيما يتعلق برواية اللغة ودراستها، وهذا أمر معروف لا يجادل فيه أحد، بل إن رواة البصرة والكوفة أنفسهم قد أحسوا بضعف الرواية وركودها في بقية المدن الأخرى.

يقول أبو الطيب اللغوي<sup>(٣٣)</sup>: "ولا علم للعرب إلا في هاتين المدينتين -أي البصرة والكوفة- فأما مدينة الرسول ﷺ فلا نعلم بها إماماً في العربية".

وقال الأصمعي<sup>(٣٤)</sup>: "أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة".

ولم يذكر الأصمعي أن بالمدينة حركة علمية لرواية اللغة، وكذلك لم يسمع أحد بمثل هذه الحركة في المدينة، أو عبارة أشمل: في إقليم الحجاز كله، حيث كان المظنون أن يكون ذلك الإقليم هو منبع هذه الحركة العلمية لتهيؤ الظروف له لغوياً وجغرافياً ولكن ذلك لم يحدث، والشخص الوحيد الذي ذكر الأصمعي أنه من رواة المدينة وهو ابن دأب (ت ١٧١هـ) بهرجه وزيفه بقوله: والعجب من ابن دأب حين يزعم أن أعشى همدان قال:

مَنْ دَعَا لِي غَزِيلِي      أَرْبَحَ اللَّهُ تِجَارَتُهُ  
وَحِضَابٌ بِكَفِّهِ      أَسْوَدَ اللَّوْنِ قَارَتُهُ

ثم قال الأصمعي: يا سبحان الله! يحذف الألف التي قبل الهاء في "الله" ويسكن الهاء، ويرفع تجارته وهو منصوب، ويجوز هذا عنه، ويروي الناس عن مثله<sup>(٣٥)</sup>.

ويمكن أن نحمل الأسباب التي أدت إلى ضعف الحركة اللغوية في مكة والمدينة في القرنين الأول والثاني الهجريين إلى التالي:

## ١ - لم تكن مكة والمدينة مصدراً للغة:

تعد البادية مصدراً مهماً من مصادر جمع اللغة والأدب، وقد حرص الرواة واللغويين على جمع مادتهم من المناطق التي لم تختلط بغيرها من الأعاجم، ولهذا فقط انحصر اهتمام الرواة واللغويين في المنطقة التي تمتد من غربي نجد حيث تنحدر هضبتها نحو الغرب، وبين سفوح جبال الحجاز حين تأخذ الهضبة في الارتفاع مكونة تلك السلسلة الجبلية في غربي الجزيرة، وقد سمي القدماء هذه المنطقة عالية السافلة وسافلة العالية، وعنهم قال أبو عمرو بن العلاء<sup>(٣٦)</sup>: "أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم"، وعن قبائل هذه المنطقة نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدى، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب وهم: قيس وقيم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم أكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم<sup>(٣٧)</sup>.



وهذه القبائل هي التي أمدت الرواة واللغويين باللغة والأدب، وقد رفض بعض اللغويين الأخذ من قريش وثقيف؛ لأن اللغة فيهما اختلطت بمؤثرات لغة الأعاجم، فلم تعد صافية نقية.

ولهذا يمكن القول إن مكة والمدينة لم تكن مصدراً لجمع اللغة والأدب، لأن الأعاجم سكنوا هاتين المدينتين فأفسدوا لغة أهلها، ولهذا لم نجد الرواة واللغويين يلجأون إلى هاتين المدينتين لجمع اللغة والأدب من أهلها فيحدثوا فيها نهضة لغوية تساوق البصرة والكوفة.

يقول الأصمعي<sup>(٣٨)</sup>: "أقمت بالمدينة زماناً ما رأيت بها قصيدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة"، وقد أقم ابن سلام قريشاً بنحل الشعر، يقول<sup>(٣٩)</sup>: "وقريش تزيد في أشعارها". ويقول ابن سلام أيضاً<sup>(٤٠)</sup>: "وأشعار قريش أشعار فيها لين، فتشكل بعض الإشكال".

**خلاصة القول:** إن شعر هاتين المدينتين فيه رقة ولين، ولا يصح أن يؤمه الرواة أو أن يسعوا في طلبه، ولهذا لم تكن هاتان المدينتان ملجأً إليه الرواة ليجمعوا شعرهم ليكون حجة في اللغة والنحو.

## ٢ - فقدان مكة والمدينة للزعامة السياسية:

### أو الوضع السياسي لمكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لعل أهم ظاهرة تميز المدينة في العصرين الأموي والعباسي أنها فقدت زعامتها السياسية التي تمتعت بها طوال حكم الخلفاء الراشدين، فقد كانت عاصمة للخلافة الإسلامية تتبعها الولايات وتترف شئونها، أما في هذين العصرين فقد أصبحت تابعة لدمشق حيناً وتابعة لبغداد حيناً آخر.

أما في عصر بني أمية كان الأنصار والمهاجرون يغيضون بني أمية وولائهم؛ لأنهم يشعرون باغتصاب بني أمية للخلافة، ولما لاقوا منهم من قتل ونهب للأموال وهتك للحرمان.

إن هذه الحياة المضطربة سياسياً لن تسمح للموالي للبقاء فيها حتى يفسدوا اللغة، ولن تسمح لعلماء اللغة أن ينشطوا فيها.

يقول الدكتور شوقي ضيف<sup>(٤١)</sup>: "إن المدينة كانت موطناً من مواطن معارضة الأمويين وقد قسوا على أهلها في معاملتهم تارة بتوجيه الجيوش إليهم، وتارة بإقامة ولاية يبطشون بهم، واستمرت المدينة مغاضبة لهم طوال خلافتهم، لا تنسى خصومتهم وما أذاقوها من سوء العذاب".

لقد كانت المدينة تشكل معارضة لبني أمية انطلق منها الحسين بن علي وعبدالله بن الزبير، وقد كانت نتائج ثورتهم على بني أمية فاجعة استبيحت فيها أموالهم ودماءهم وأنفسهم بالإضافة إلى المقتلة العظيمة التي لحقت بهم.

أما في عهد بني العباس فقد استمر الوضع السياسي مضطرباً بسبب استخدام الشدة من قبل ولاة بني العباس لأهل المدينة وخاصة بعدما بايعوا محمد النفس الزكية عندما أعلن ثورته في المدينة سنة ١٤٥هـ.

ولم يستمر الوضع على هذا الحال بل شهدت الحجاز في عهد الخليفة العباسي المهدي ١٥٨-١٦٩هـ نوعاً من الاستقرار، والذي كان يتماشى مع سياسة الخليفة بشكل عام، والذي حاول من خلالها استرضاء العلويين خاصة، كما عمل على تسهيل أوضاع الحجاز الاقتصادية كما أضاف إلى حرسه الخاص خمسمائة رجل من الأنصار، كما تم في عهده إجراء إصلاحات وتوسعات في المسجد الحرام والمسجد النبوي، كما عمل على الاهتمام بطرق الحج من العراق إلى مكة، كما عمل على تسهيل الاتصال بين المدينة ومكة واليمن<sup>(٤٢)</sup>.

وتغيرت هذه السياسة في عهد الخليفة الهادي ١٦٩-١٧٠هـ حيث استعمل الشدة والتنكيل ثانية مع العلويين في المدينة ثم في مكة<sup>(٤٣)</sup>.

ولم يكن الوضع في مكة أحسن حالاً منه في المدينة، لقد غرقت مكة في حوادث عبدالله الزبير، وكانت إذ ذاك عاصمة لخلافته ومقرّاً لسياسته ثم عادت إلى الأمويين وتعاقب عليها ولاة لهم قساة غلاظ منهم الحجاج وخالد بن عبدالله القسري وكانت فيه شدة فأخذ يتوعددهم ويهددهم في خطبه العصماء.

ثم حج الوليد بن عبدالملك سنة ٩٤هـ، فخطب فيها خطبة براء توعدهم فيها أهلها تهددهم<sup>(٤٤)</sup>، وينتهي القرن الأول وندخل القرن الثاني ولا توجد حوادث واضحة في هذا القرن سوى ما كان من استيلاء الإباضية برياسة أبي حمزة الخارجي على مكة سنة ١٢٧هـ واستولوا أيضاً على المدينة.

هذا الوضع المضطرب في مكة والمدينة جعل الاستقرار والهدوء وطلب العلم والحركة العلمية فيهما بعيد المنال.

### ٣ - ثراء مكة والمدينة وهما:

#### أو الوضع الاقتصادي في مكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لما كان كثير من القرشيين الذين يعيشون في المدينة مغاضبين لبني أمية، وكان يذهب هذا المذهب نفسه جماعة الأنصار وضع معاوية عينيه استرضاء خصومه بالمال فكان يكثر من عطايه على كل من يفد عليه من المدينة، وتبع معاوية غيره من خلفاء بني أمية في هذا التقليد، فكانوا يجيزون من يفد عليهم جوائز سنية، يريدون بذلك أن يصطنعواهم لأنفسهم، وأن يتقوا موجدتهم وغضبهم<sup>(٤٥)</sup>.

ولقد كان أهل المدينة يعيشون في ثراء ورفاهية منذ عهد عثمان -رضي الله عنه- بسبب الفيء الذي يأخذونه من الفتوحات واستمر هذا اليسار طوال العصر الأموي في المطعم والملبس والحلي والجواهر مما أحدث تغييراً في نط حياهم وجعلها تميل إلى الترف والدعة واللهو، وأخذ أهل المدينة يلهون بالغناء تارة وبطيران الحمام تارة أخرى، كما لهُو

بالنرد<sup>(٤٦)</sup>، والشطرنج<sup>(٤٧)</sup>، والحكايات التي تؤدي إلى السرور والضحك<sup>(٤٨)</sup>، وحكايات أشعب والناصري مع أهل المدينة مشهورة<sup>(٤٩)</sup>.

هذه الحياة اللاهية التي يملؤها فراغ وترف وتضر وترف أن لها أن تقوم فيها نهضة علمية فضلاً عن كونها حركة لغوية متخصصة.

ولم تلبث مكة أن عنيت بالغناء وأصبحت تنافس المدينة فيه فظهر عندها ابن مجح وتلاميذه، ولكن ينبغي أن نعرف أن المدينة ظلت هي المركز الأول في الحجاز للغناء والمغنين وتخريجهم<sup>(٥٠)</sup>.

كما عاش أهل مكة في ثراء وترف في عهد بني أمية ورثوه عن آبائهم من الفتوحات الإسلامية أو من الأموال التي كان يغدقها الأمويون على شباب مكة والمدينة ليلهمهم عن طلب الملك والخلافة.

لقد عرف أهل مكة كل ضروب النعيم والترف في المطعم والملبس وفنون الزينة المختلفة إذ أتيح لهم أن يأخذوا بحظوظ وافرة في كل جانب من جوانب الحياة فطعموا الألوان المختلفة المترفة من الطعام، وأكلوا وشربوا في أواني الذهب والفضة<sup>(٥١)</sup>.

يقول الدكتور شوقي ضيف<sup>(٥٢)</sup>: "لعل أهم ما يلاحظ على هذه البيئة المترفة أن جمهرة من كانوا فيها من شباب كانوا فارغين من عمل فليس هناك ما يشغلهم وخاصة أن بني أمية انصرفوا عنهم بعد ثورتهم مه ابن الزبير، فلم يتخذوهم على الولايات، ومع ذلك لم يمنعهم عطاء بل كانوا يزيدون فيه من حين إلى حين، فهم أهلهم وعشيرتهم الأقربون".

ومثل هذا الشباب في المدن المترفة إن لم يُوجَّه لدراسات فكرية، توجَّه إلى اللهو وبعض الملاهي حتى يقطع وقته في المستعات الممكنة مثل الغناء واللعب بالشطرنج والنرد والقرق أي السجعة. وهذا ما عرف به شباب مكة في هذه الفترة.

#### ٤ - حالة الشعر في مكة والمدينة في العصرين الأموي والعباسي:

لقد نهض الشعر في عصر بني أمية في المدينة المنورة نهضة واسعة، وكان المدينة عادت في هذا العصر إلى حال تشبه حالها في الجاهلية، إذ كان الشعر أهم فنون الأدب التي تمارسها، ويدلل على ذلك كثرة التراجم التي عقدها أبو الفرج في أغانيه لشعرائهم<sup>(٥٣)</sup>، وهي تراجم تتضمن أخبارهم كما تتضمن طرائف من أشعارهم، وخاصة التي غنى فيها المغنون، ولكن أي ألوان الشعر الذي نهض في المدينة؟

لقد أذعنّت المدينة لحكم بني أمية رغماً عن أنفها، ولعلها من أجل ذلك لم يظهر بها شعر سياسي مثلما ظهر في هذا العصر عند شعراء الأمويين من مثل الأخطل أو شعراء الشيعة من مثل الكميت وحتى ابن الزبير لم يكن له شاعر بالمدينة.

كذلك لم يَنُـمُ شعر الهجاء لبني أمية، لأن المدينة كانت تتخفف، ولم ترد أن تتورط في شغب قد يؤديها. أما شعر المديح فلم يكن بالمستوى المطلوب، وإذا أخذنا أن نقيس مديح هؤلاء الشعراء على ما أنتجوه هم أنفسهم من شعر في الحب والغزل غنى فيه المغنون والمغنيات في المدينة لم نجد شيئاً مذكوراً. إن المدينة لم يظهر بها شعر سياسي ولم تكن متفوقة في شعر الهجاء أو شعر المديح وهذا يرجع إلى الأوضاع السياسية التي شهدتها المدينة بالإضافة إلى التحولات الاجتماعية التي أصابت الناس وما طرأ عليهم من ثروة وترف وتحضر .

أما الشغل الشاغل للمدينة في هذا العصر فكان الغزل، وقد اهتم به الشعراء اهتماماً كبيراً ن وقد توفروا عليه من قرشيين وأنصار وموال كل يريد أن يحدث فيه ما يشتهر به بين أبناء عصره، واستطاعوا أن ينهضوا به نهضة واسعة إذ حشدوا أنفسهم له وكادوا ألا يستبقوا من ملكتهم شيئاً لفن آخر لا لخطابة ولا لكتابة ولا حتى لشعر تقليدي<sup>(٥٤)</sup>. ومع هذه النهضة الواسعة التي شهدتها المدينة للغزل وأغانيه في هذا العصر فقد شاركتها فيها مكة، بل قل كانت تنافسها منافسة شديدة، وطبيعي أن تنافس مكة المدينة، فقد كان بها كثرة من الغزلين والمغنين، حقاً هي تأخرت عن المدينة قليلاً في النهوض بفن الغناء ولكنها لم تلبث حين عرفت أن أسرفت فيه، فكان لها مغنون ممتازون مثل ابن مسجح وهو أقدم مغنيها واشتهر بنقله إلى العربية أحياناً وأنغماً من الغناء الأجنبي الفارسي والرومي<sup>(٥٥)</sup> وكذلك صنع تلميذه ابن مُحَرَّر<sup>(٥٦)</sup>.

كما نجح في مكة فن المقطوعات، والأبيات التي يعبر بها الشاعر في سرعة عن حادثة تجري في حياته، فالناس في مكة تلهيهم التجارة عن أداء أي شيء سواها، وليس عنده من الوقت ما ينفقه في أداء التقاليد الفنية المرسومة للقصيدة.

ولهذا نستطيع أن نقول إن مكة لم تكن تعرف الشعر التقليدي إلا في مواسم الحج وفي سوق عكاظ حين كان ينشد شعراء البادية شعرهم.

لقد اشتهر شعراء مكة في العصر الأموي بالغزل وعلى رأسهم عمر بن أبي ربيعة، وأبو دَهْبل الجُمَحي وأكثر شعره مقطوعات أريد بها الغناء لا الإنشاد.

وإذا وقفنا على شعر عبيد الله بن قيس الرقيات، والحارث بن خالد المخزومي، والعرجي نجدهم يسير على نفس النمط السابق.

إن مكة عنت في العصر الأموي بالأغاني، وإن شعراءها تخصصوا في هذا الفن، ولم يتعدوه إلى غيره من ضروب الشعر التقليدي، وما يرتبط به من مديح وهجاء.

**وختلاصة القول:** إن هذا الشعر الذي أنتجه شعراء مكة والمدينة، والذي يهتم بالغزل والغناء لا يبحث عنه اللغويون والنحاة، ولا يمثل مصدر اهتمامهم؛ لأنهم يهتمون بالشعر التقليدي الذي يطغى عليه أثر البادية والغربة والذي يستنتج منه التراكيب المختلفة للغة.

#### فقهاء مكة والمدينة:

لقد ظهرت حركة فقهية أخذت تؤسس في كل بلدة كبيرة مدرسة فقهية، فكان في مكة عكرمة، وعطاء، وابن أبي مليكة، وفي المدينة سالم، ونافع، وعبيد الله بن عبد الله ابن عتبة، وعروة بن الزبير، والزهري، وفي الكوفة النخعي، والشعبي، وشريح بن الحارث القاضي، وسعيد بن جبير، وفي البصرة الحسن، وابن سيرين، وقتادة، وإياس ابن معاوية، ومالك بن دينار، وأيوب السختياني.

واشتهرت بيئة الحجاز بغلبة الحديث عليها كما اشتهرت بيئة العراق بغلبة القياس ولذلك نبغ منهم من سُموا أهل الرأي<sup>(٥٧)</sup>.

#### فحول شعراء مكة والمدينة:

لقد عدَّ ابن سلام أربعة من الشعراء الفحول في مكة والمدينة وهم الطبقة السادسة من طبقات فحول الإسلاميين، وهم:

**الأول:** عبيد الله بن قيس الرقيات<sup>(٥٨)</sup> من قريش الظواهر - وهم أعراب بادية مكة - وكان غزلاً وأغزل من شعره شعر عمر بن أبي ربيعة، وكان عبيد الله بن قيس الرقيات يشب ولا يصرح، وكان منقطعاً إلى آل الزبير، فمدح مصعباً وهجا عبد الملك بن مروان.

**الثاني:** الأحوص الأنصاري<sup>(٥٩)</sup> من الأوس وكان يشب بنساء أهل المدينة فتأذبوا به، وكان مَعْبُودٌ وغيره من المغنين يغنون في شعره.

**الثالث:** جميل بن عبد الله بن معمر<sup>(٦٠)</sup> من عُذْرَة، أحد عشاق العرب المشهورين بذلك وصاحبته بثينة.

**الرابع:** نصيب بن رباح<sup>(٦١)</sup> وكان عبداً أسوداً من أهل وادي القُرى، فكاتب على نفسه، ثم أتى عبدالعزيز بن مروان فقال فيه مِدْحَةً، فوصله واشترى ولاءه.

ومن أشهر شعراء مكة والمدينة:

١ - عمر بن أبي ربيعة<sup>(٦٢)</sup> من بني مخزوم، وكان فاسقاً يتعرض للنساء الحواج في الطواف وغيره من مشاعر الحج ويشب بهن.

٢ - العرجي<sup>(٦٣)</sup> واسمه عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان، وكان يتزل بموضع قَبَلِ الطائف يقال له: العَرَج

فنسب إليه، وهو أشعر بني أمية، وهو شاعر مطبوع في النسب.

٣ - ابن هرمة<sup>(٦٤)</sup> هو إبراهيم بن علي بن سلمة الفهري المدني الشاعر المعروف بابن هرمة من شعراء الدولتين، كان شيخ الشعراء في زمانه، وكان منقطعاً إلى الطالبين، وكان منهوماً في الشراب لا يكاد يصبر عليه.

ويقال: إنه ولد سنة سبعين ونادم المنصور سنة أربعين ومائة، وعمّر بعد ذلك دهراً.

لقد مات وما يحمل جنازته إلا أربعة نفر لا يتبعهم أحد حتى دفن بالقيع، وكانت وفاته سنة خمسين ومائة، وكان الأصمعي يقول<sup>(٦٥)</sup>: ختم الشعر بابن ميادة وابن هرمة.

### علماء اللغة في مكة والمدينة:

#### أولاً: من ولد أو توفي في مكة أو المدينة:

هناك من مشاهير اللغويين ممن ولد أو توفي في مكة أو المدينة، لكنهم، حسبوا على البصرة أو الكوفة؛ لأنهم عاشوا في أحدهما مثل:

١ - أبو عمرو بن العلاء<sup>(٦٦)</sup> (ت ١٥٤هـ) كانت ولادته في مكة، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة، أحد القراء السبعة، خزاعي من مازن، سمع نافعاً مولى ابن عمر، وأخذ القراءة عَرَضاً وسماعاً للحروف عن جماعة من أهل الحجاز والبصرة.

٢ - أبو عبيد القاسم بن سلام الأزدي<sup>(٦٧)</sup> (ت ٢٢٤هـ) أقام بمكة إلى أن مات فيها، إمام في سائر الفنون، أخذ القراءة عن الكسائي، واللغة عن أبي زيد الأنصاري وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم. وأهم تصانيفه الغريب المصنف، وقد اعتمد فيه على كتاب عمله رجل من بني هاشم جمعه نفسه.

٣ - أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي<sup>(٦٨)</sup> (ت ٢١٠هـ) صاحب النحو واللغة والأخبار والملح، لم يقف الأصمعي عند حدوده الإقليمية -البصرة- في طلب العلم، فقد كان لإقامته في مكة والمدينة<sup>(٦٩)</sup> وبغداد وخرسان أثر واضح في ثقافته تمثل بمروياته التي امتلأت بها كتب اللغة والأدب بشكل بارز<sup>(٧٠)</sup>.

كما اتصل الأصمعي بالإمام الشافعي في مكة فقال<sup>(٧١)</sup>: "قرأت شعر الشنفرى الأزدي على محمد بن إدريس الشافعي".

وقال عبد الصمد بن المعذل<sup>(٧٢)</sup>: "رأيت الأصمعي بمكة وقد جاءه الأحمر الكوفي فألقى عليه مسائل في الغريب، فجعل يجيبه الأحمر كأنه مجنون من سؤاله وحررته".

### ثانياً: من عاش في مكة أو المدينة:

- ١ - عبدالله بن عباس<sup>(٧٣)</sup> بن عبد المطلب (ت ٦٨هـ)، حبر الأمة الصحابي الجليل، ولد بمكة ولازم رسول الله ﷺ اوتوفي بالطائف، وقد حاول جمع الكلمات الغريبة في القرآن وشرحها إن صحت نسبة غريب القرآن إليه<sup>(٧٤)</sup>.
- ٢ - أبوخالد عكرمة بن خالد بن العاص المخزومي<sup>(٧٥)</sup> (ت ١١٥هـ)، تابعي ثقة جليل روى القراءة عن أصحاب ابن عباس، وكان ملماً بعلم اللغة، وكان أبو عمرو بن العلاء يكتب إلى عكرمة بن خالد فيسأله عن الحروف.
- ٣ - أبو حفص محمد بن عبد الرحمن بن محيىن السهمي بالولاء المكي<sup>(٧٦)</sup> (ت ١٢٣هـ) مقريء أهل مكة بعد ابن كثير وأعلم قرائها بالعربية.
- وكان يحسن شيئاً يسيراً من جليل النحو فسقط، وكان من أهل مكة، وأهل الكوفة يعظمون من شأنه، ويزعمون أن كثيراً من علمهم وقراءتهم مأخوذ عنه<sup>(٧٧)</sup>.
- ٤ - ابن قسطنطين من الموالي وعاش بمكة، يقول أبو الطيب اللغوي<sup>(٧٨)</sup>: "أما مكة فكان بها رجل من الموالي يقال له: ابن قسطنطين يشدو شيئاً من النحو، قال أبو حاتم السجستاني: وضع ابن قسطنطين بمكة شيئاً من النحو، ثم قدم البصرة فسمع النحو، فطرح جميع ما كان عمل، ووضع شيئاً آخر لا يساوي شيئاً".
- ٥ - علي الجمل من أهل المدينة، يقول أبو الطيب اللغوي<sup>(٧٩)</sup>: "ومن كان بالمدينة أيضاً علي الملقب بالجمل، وكان وضع في النحو كتاباً لم يكن شيئاً، وقال أبو حاتم: ومع ذلك فإني أظن أن الأخفش وضع كتاباً من كتاب الجمل، فلذلك قال: الزيت رطلان، والزيت لا يُذكر عندنا؛ لأنه ليس بإدام أهل البصرة".

### مجهود علماء مكة والمدينة:

عن ما أشار إليه أبو الطيب من أن أبا عمرو بن العلاء استعان بعكرمة لمعرفة الحروف، وادعاء الكوفيين من أن علمهم وقراءتهم مأخوذ من ابن قسطنطين، فإن علم النحو قد انتهى إلى علماء البصرة، فيها نشأ وبها تطور، فهم وحدهم أصحاب الكتب النحوية، والرجوع إليهم في علم العربية منذ نهاية القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الثاني الهجري.

أما المدينة فكان علي الملقب بالجمل، وقد قيل إنه وضع في النحو كتاباً لم يكن شيئاً وهذه طبيعة كل بداية.

واخترع أهل المدينة بعد ذلك علامة التشديد وهي قوس طرفاه إلى أعلى. هكذا ( ) يوضع فوق الحرف المفتوح وتحت المكسور وعلى شمال المضموم، أما الفاتحة فكانت توضع داخل القوس ( ) والكسرة تحته ( ) والضممة على شماله ( ) ثم استغنوا عن النقط في حالة استخدام الشدة وأصبحت الفتحة مع الشدة هكذا ( ) ومع الكسرة ( ) ومع الضمة ( )<sup>(٨٠)</sup>.

ويمكننا أن نرجع نشأة التفسير اللغوي إلى الرعيل المتقدم من تلامذة ابن عباس الذين عاشوا في مكة والمدينة

نظراً لحاجة الناس في زمانهم إلى ما يصعب فهمه، وإلى ما يشكل عليهم بيانه، وتفسير ما غمض معناه وأهم، وقد قيل: إن ابن جُرَيْج (ت ١٥٩هـ) أول من صنف الكتب بالحجاز<sup>(١)</sup>.

فاهتمام علماء مكة والمدينة كاهتمام علماء الأمصار الإسلامية الأخرى، فإنهم وإن كرسوا جل اهتمامهم لعلوم القرآن الكريم والحديث الشريف لم يهملوا المسائل اللغوية والنحوية.

إن اهتمام علماء مكة والمدينة بالعلوم الدينية لا ينفي وجود من حل فيهما وله إلمام بالنحو والعلوم العربية، وإن انشغل بالعلوم الدينية، فعلموا العربية وجدت لخدمة الكتاب المجيد الذي لا سبيل إلى فهمه إلا بسلاح علوم العربية.

### خلاصة البحث:

إن هذا البحث يكشف عن النشاط النحوي واللغوي في المدينتين، وقد مر هذا النشاط بمراحل متباينة:

أولها: الحرص على تعلم العربية وصيانتها من الخطأ أيام الرسول ﷺ وصحابته البررة -رضوان الله عليهم.

ثانيها: ما أضافه تلامذة ابن عباس ممن فسروا غريب ألفاظ المصحف الشريف، وما خلفوه من ملاحظات لغوية.

ثالثها: إن علماء المدينتين الأوائل وضعوا شيئاً من النحو كابن قسطنطين وابن محيصن وعلي الجمل وعكرمة بن خالد المخزومي.

رابعها: كان لمجاورة علماء العربية والفقهاء والمفسرين والمحدثين أثر كبير في ازدياد النشاط النحوي واللغوي فيهما.

### التعليقات

- (١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، الزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه محمد أحمد جاد المولى وآخرون (القاهرة: دار التراث)، ١: ٢١٠.
- (٢) السيوطي، الزهر، ١: ٢١٠.
- (٣) اللغوي، أبي الطيب (ت ٣٥١هـ)، مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ٢٣؛ بن جني، أبي الفتح عثمان (ت ٣٩١هـ)، الخصائص، تحقيق: علي النجار، ط ٢، القاهرة، ٢: ٨.
- (٤) الأنباري، أبي بكر محمد بن القاسم (ت ٣٢٨هـ)، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ٢٤٤.
- (٥) اللغوي، مراتب النحويين، ٢٣؛ المقرئ، أبي طاهر عبد الواحد بن عمر بن محمد (ت ٣٤٩هـ)، أخبار النحويين، تقديم وتحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا، ط ١ (القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ٢٥.
- (٦) الأنباري، الأضداد، ٢٤٤.
- (٧) المقرئ، أخبار النحويين، ٢٥.



- (٨) الأزهرى، عطاء الله أحمد بن عطاء الله المصري (ت ١١٨٦هـ) نهاية الأرب في شرح لامية العرب، دراسة وتحقيق: الدكتور محمود محمد العامودي، ط ١ (غزة: دار البشير، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)، ٣٠.
- (٩) المقرئ، أخبار النحويين، ٢٤.
- (١٠) اللغوي، مراتب النحويين، ٢٣.
- (١١) اللغوي، مراتب النحويين، ٢٤.
- (١٢) الزجاجي، أبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق (ت ٣٤٠هـ)، أمالي الزجاجي، تحقيق: وشرح عبدالسلام هارون، دار الجليل، ط ٢ (بيروت: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ٣٢٩؛ وانظر: عيد، محمد، الرواية والاستشهاد باللغة (القاهرة: عالم الكتب، ١٣٩٦هـ / ١٩٨٤م)، ٨-٩.
- (١٣) بن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وإنباء أنباء الزمان، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (بيروت: دار صادر)، ٢: ٢١٦.
- (١٤) الأصمهاني، أبي الفرج (ت ٣٥٦هـ)، الأغاني، تحقيق: عبد علي مهنا وآخرون، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ١٢: ٢٩٧.
- (١٥) أبو المكارم، علي، تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، ط ١ (القاهرة: الحديقة للطباعة، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م)، ٦٧.
- (١٦) المقرئ، أخبار النحويين، ٢٤.
- (١٧) المقرئ، أخبار النحويين، ١٩.
- (١٨) المقرئ، أخبار النحويين، ٣٠.
- (١٩) محمد، الموجز في نشأة النحو ٢١-٢٢.
- (٢٠) محمد، محمد الشاطر أحمد، الموجز في نشأة النحو (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ٢٢.
- (٢١) الجمحي، محمد بن سلام (ت ٢٣١هـ)، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر (القاهرة: مطبعة المدني)، ١٢.
- (٢٢) النديم، أبي الفرج محمد بن إسحاق (ت ٤٣٨هـ)، الفهرست (القاهرة، ١٣٤٨هـ)، ٩٦.
- (٢٣) نشأة النحو، ١٦-١٧.
- (٢٤) عمر، أحمد مختار، البحث اللغوي عند العرب، ط ٤ (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٧٨.
- (٢٥) عمر، البحث اللغوي عند العرب، ٧٩.
- (٢٦) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٥٤.
- (٢٧) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٥٥.
- (٢٨) عمر، البحث اللغوي عند العرب، ٧٧-٧٨؛ وانظر: النديم، الفهرست ٤٠.
- (٢٩) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٥٢.
- (٣٠) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٤٩.
- (٣١) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٥١.
- (٣٢) أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ٥١.

- (٣٣) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٥.
- (٣٤) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٦؛ والسيوطي، المزهري، ٢: ٤١٣.
- (٣٥) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٩-١٥٧؛ وانظر: عيد، الرواية والاستشهاد باللغة، ١٩.
- (٣٦) السيوطي، المزهري، ١: ٢١١.
- (٣٧) السيوطي، المزهري، ١: ٢١١.
- (٣٨) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٦؛ والسيوطي، المزهري، ٢: ٤١٣.
- (٣٩) طبقات، فحول الشعراء، ١: ٢٥٠.
- (٤٠) طبقات، فحول الشعراء، ١: ٢٤٥.
- (٤١) ضيف، شوقي، الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، ٢٣.
- (٤٢) تاريخ الجزيرة العربية، ٢٠٤-٢٠٥.
- (٤٣) جبران، نعمان محمود، وحمد آل ثاني روضة سحيم، تاريخ الجزيرة العربية في العصور الإسلامية الوسطى، ط ١ (إربد، عمان: مؤسسة حمادة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ٢٠٥.
- (٤٤) اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (ت بعد ٢٩٢هـ)، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر)، ٢: ٣٤١.
- (٤٥) ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ٢٧-٢٨.
- (٤٦) الأصبهاني، الأغاني، ١٧: ١٠٢.
- (٤٧) الأصبهاني، الأغاني، ٤: ٥٢.
- (٤٨) ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ٣٦-٣٧.
- (٤٩) الأصبهاني، الأغاني، ١٧: ٩١-١٧٢.
- (٥٠) الأصبهاني، الأغاني، ١٧: ٢٧٦؛ الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبدربه (ت ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، تحقيق: مفيد قميحة وآخرون، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٣: ٢٤٢.
- (٥١) الأندلسي، العقد الفريد، ١: ١١١؛ وانظر: ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ١٧٣.
- (٥٢) ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ١٧٥.
- (٥٣) انظر أسماء الشعراء في: ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ٧٣-٧٤.
- (٥٤) ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة، ٧٩.
- (٥٥) الأصبهاني، الأغاني، ٣: ٢٧٦.
- (٥٦) الأصبهاني، الأغاني، ١: ٣٧٨.
- (٥٧) ابن قتيبة الدينوري، أبي محمد عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، المعارف، حققه وقدم له الدكتور ثروت عكاشة، ط ٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ٢٤٨؛ وانظر: ضيف، شوقي، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط ٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٧١-٧٢.
- (٥٨) الدينوري، أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار

- المعارف، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ١: ٥٣٩؛ والجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٦٤٨؛ والأوني، سمط اللآلي، ١: ٢٩٤-٢٩٦.
- (٥٩) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٥١٨؛ والجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٦٥٥-٦٥٦؛ والأوني، سمط اللآلي، ١: ٧٣.
- (٦٠) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٤٣٤؛ والجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٦٦٩؛ والأوني، أبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ)، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، ط ٣ (بيروت: دار الحديث، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ١: ٢٩-٣٠.
- (٦١) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٤١٠؛ والجمحي، طبقات فحول الشعراء، ٢: ٦٧٥؛ والأوني، سمط اللآلي، ١: ٢٩١-٢٩٢.
- (٦٢) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ٢: ٥٥٣-٥٥٤؛ والأصبهاني، الأغاني، ١: ٢٨-٩٤.
- (٦٣) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ١: ٥٧٤؛ والأوني، سمط اللآلي، ١: ٤٢٢-٤٢٣.
- (٦٤) الدينوري، ترجمته في الشعر والشعراء، ٦٣٩؛ والأصبهاني، الأغاني، ٤: ٣٦٨؛ والأوني، سمط اللآلي، ٣٩٨.
- (٦٥) الكنتي، محمد بن شاكر (ت ٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، ١: ٣٤-٣٥.
- (٦٦) اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد (ت ٧٣٤هـ)، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: الدكتور عبد المجيد دياب، ط ١ (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ١٢١؛ الفيروزآبادي، محمد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، البالغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق: محمد المصري، ط ١ (الكويت: منشورات مركز المخطوطات والتراث، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ١٠١.
- (٦٧) اللغوي، مراتب النحويين، ١٤٨-١٤٩؛ وإشارة التعيين، ٢٦١.
- (٦٨) إشارة التعيين، ١٩٥.
- (٦٩) البغدادي، أبي عبدالله باقوت بن عبدالله الحموي الرومي (ت ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ٦: ٣٨٧.
- (٧٠) إبراهيم، إباد عبد المجيد، الأصمعي وجهوده في رواية الشعر العربي، ط ١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، ٦١.
- (٧١) البغدادي، معجم الأدباء، ٦: ٣٨٧.
- (٧٢) اللغوي، مراتب النحويين، ٩٠.
- (٧٣) الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط ٨ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م)، ٤: ٩٥.
- (٧٤) عمر، البحث اللغوي عند العرب، ٧٧.
- (٧٥) ابن الجزري، أبي الخضر شمس الدين محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ)، طبقات القراء (غاية النهاية في طبقات القراء)، عني بنشره ج. برجستراس، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ١: ٥١٥؛ واللغوي، مراتب النحويين، ٣٥.
- (٧٦) ابن الجزري، طبقات القراء، ٢: ١٦٧؛ والزركلي، الأعلام، ٦: ١٨٩.

- (٧٧) اللغوي، مراتب النحويين، ٤٩.
- (٧٨) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٩.
- (٧٩) اللغوي، مراتب النحويين، ١٥٨.
- (٨٠) عمر، البحث اللغوي عند العرب، ٧٨.
- (٨١) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (ت ٩١١هـ)، طبقات الحفاظ، تحقيق: علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٣هـ) /  
١٩٧٣م)، ٧٤.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## التحول من مدرسة المدينة إلى مدرسة بغداد وأثره على المسار العلمي في الأندلس

عبد الغفور بن إسماعيل روزي  
قسم التاريخ - كلية الآداب  
جامعة الملك سعود

يُجيز بعض من المؤرخين لأنفسهم أحياناً صواب تشبيه الزمن التاريخي بمراحل عمر الإنسان. إن الزمن التاريخي في حالته المعنية هو الزمن المتغير والمتعاقب ضمن تحول وتبلور طبيعيين مقرونين بأسباهما، الأمر الذي يتيح رصد أطواره بالصفة نفسها التي يمكن بها رصد المتغيرات التي تطرأ على الكائن البشري. وتلج الحاجة إلى صياغة مثل هذا النهج، عندما يرنو المؤرخ إلى متابعة ظاهرة تاريخية معينة منذ بدايتها مروراً بنموها إلى النضج والذروة، ثم انحدارها إلى الضعف والتلاشي. ففي هذه الحالة تبدو الظاهرة التاريخية المعنية أقرب إلى الأطوار الحياتية للإنسان من ولادة وطفولة إلى نمو واكتمال، ومن ثم إلى كهولة وزوال.

كان ابن خلدون من المؤرخين الرواد الذين ألحوا إلى قرب الشبه بين الزمن التاريخي وعمر الأشخاص. فمن خلال رصده لأعمار الدول القروسطي الإسلامية، ولا سيما تلك التي قامت في المغرب الإسلامي، خلص بأن "الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، وهي الخلاصة التي أدت به إلى رسم خط نصف دائري للحالة الفرضية التي تعمرها الدول، حيث يبدأ خط الدولة من رأس القوس المنحني ليبلغ أقصى ارتفاعه في وسط الدائرة ثم يعاود الانحدار إلى مستوى خط البداية نفسه. إن عمر الدول، عند ابن خلدون توضيحاً "لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل، هو عمر شخص واحد من العمر الوسط" <sup>(١)</sup>.

إن المقترح الذي صاغ ابن خلدون فكرته لقي التواصل من بعده، ورعاه غير نهج تطبيقي. ولعل من أشهر المدارس التاريخية التي رعت أفكار ابن خلدون وأطّرت نهجه هي مدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية "Annales"، وبصورة أقوى داعيها الأشهر فرنان بروديل Fernand Braudel (ت ١٩٨٥م). لقد برزت ضرورة التطبيق الزمني للتاريخ عند بروديل حينما كان عليه أن يختار أما أن يحرق رسالة دكتوراه روائية عن العاهل الإسباني فيليب الثاني

Philip II (حكمه من ١٥٥٦ حتى ١٥٩٨م)، أو أن يكتب عن البحر المتوسط، عالم الهيمنة الإسبانية عندئذ، في عهد فيليب هذا. لقد اختار بروديل الخيار الأخير. ولأن المنهج الحولي الفرنسي يدعو لأولوية البعد عن الكتابة الوصفية للتاريخ، وتفضيل النهج التحليلي والاستنباطي والمقارن، فإن بروديل فضل تاريخ المتوسط بدءاً من تاريخه السياسي العام، ونزولاً إلى تاريخ الجزئيات الصغيرة المكونة له على متابعة أحلام فيليب الإمبراطوري، وذلك خلال قرن كامل (١٠هـ/١٦م). ولأن قرن، بمداه الزمني الطويل Longue duree ليس زمن إسبانيا ورصد قاصر لرصد تاريخ إسبانيا وحكم فيليب أثناءه فحسب، وإنما هو زمن مثالي يتيح فهم التغيرات الهائلة التي طرأت على المتوسط خلال القرن بما فيها تاريخ الإمبراطورية الإسبانية<sup>(٢)</sup>.

رامت التوطئة الآتفة الوصول إلى القول بأن الأندلس بوصفها تجربة تاريخية، وإن امتدت زمنياً لثمانية قرون (٩٢٠/٩/٢٨هـ - ٧١١/٦/١٧م حتى ٨٩٧/٣/٢هـ - ١٤٩٢/١/٢م)<sup>(٣)</sup>، إلا أنها تجربة قابلة للتجزئة الزمنية على غرار العمر الزمني الإنساني. وتتيح المعرفة بتاريخ التجربة باليوم، من بدئها إلى نهايتها، على تقويم مراحلها الزمنية على أطوار عمرية، كما تسهل رصد أطوارها الفكرية، وكذلك الوقوف عند محطاتها الرئيسة، ومن ثم متابعة الصلات الرابطة لمسالكها، والتعريف بالنتائج والهيئة التي انتهت إليها. وبالمعطيات هذه، فإن الدراسة سوف تحاول تحديد تاريخ كل مرحلة من المراحل التي مرت، حسب النمو الزمني والشكلي التالي:

كانت الأندلس، بما ملكت أصلاً، وبما أضيف إليها بعد الفتح الإسلامي، إضافة جديدة بكل المقاييس إلى عالم الإسلام الأوسع. لقد أبدت دلالات كافية على أنها ستشكل كياناً محسوباً، وأظهرت كذلك مظاهر توحى بصحة ولادتها، ولما سيكون عليه حالها مستقبلاً. لقد وجدت الرعاية من فاتحيها والذين دخلوها مستقرين، ومن أهلها الذين اعتنقوا ديناً محرراً ومستنيراً، وتعلموا لغة معبرة لسمو معرفي وفكري. ولدت الأندلس بقوة، وكذا بدت منذ طفولتها.

لوحى الأندلس بأول دلالة قوتها الصحية بوصفها وليده، عندما تمكنت من الحبو بنفسها دون الاعتماد على رعاية مرجوة تمتد إليها من مركز الخلافة في دمشق، أو على الأقل من ولاية المغرب التي أوكلت إليها الرعاية المباشرة. لقد كان على الأندلس وقد أُخرج منها فاتحيها موسى بن نصير وطارق بن زياد، وقتل أول واليها عبدالعزيز بن موسى بن نصير غيلة<sup>(٤)</sup>، وألحقت بها ثلاث هزائم متكررة فقدت فيها ولائها: السمع بن مالك الخولاني، وعنبسة بن سحيم الكلبي، وعبدالرحمن الغافقي أن ترعى نفسها، وقد تمكنت من ذلك.

لعلنا سنجانب الحقيقة إذا ما افترضنا أن الأندلس وهي تواجه ما واجهت في بكورة أيامها، سوف يكون لها قدر من سعة بال ليزرع في تربتها أي نبتة من نباتات المعرفة الفكرية، ولاسيما تلك التي تستمد غذاءها من أصول دينها ولغتها الجديدين. لقد نمت الأندلس خلال ما يعرف بعصر الولاة (٩٦ - ١٣٨هـ) على أبسط حاجتها التنظيمية والإدارية الملبيه لحاجتها الأدنى. لقد حاول نفر من الولاة: عبدالعزيز بن موسى بن نصير<sup>(٥)</sup>، وأيوب بن

حبيب اللحمي، والسمح بن مالك الخولاني، وعنبسة بن سحيم الكلبي إعطاء الأندلس بعضاً من التنظيم الإداري والعسكري، إلا أن المعروف أن هؤلاء قد انتهى بهم الأمر قتلاً أو استشهاداً في فتوحات بلاد الغال<sup>(٦)</sup>.

وأمام ظروف التنشئة المقلقة غدت الأندلس مجبورة على القناعة بواقعها الراهن وتنظيماتها العسكرية والقبلية المستحكمة، وقبلت حياله بما هو متوافر ومناسب من الاجتهادات الإدارية، والمعنى بالتنظيم الإداري لربما كان ينحصر حينه في واجبات الوالي ومسئولية قادة الجند، ومذهب "قاضي الجند"، الذي يشار إليه بتكرار. لا تجتهد المصادر، على أية حال، في التعريف بصلاحيات هذا المنصب، على الاجتهاد نفسه، كما يفعل الخشن، على التعريف بكفاءة قاضي الجند العلمية، حيث يعدد نفر من هؤلاء ممن كان لهم حظ من المقدرة العلمية بالقياس لزمن وجودهم المبكر. ومن هؤلاء: القاضي مهدي بن مسلم، الذي يذكر الخشن بأنه كان من أبناء المسألة، أي من أصل إسباني اعتنق الإسلام، وهو أمر يدعو إلى التحقق بالقياس إلى زمنه المبكر، والقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، والقاضي يحيى بن يزيد، والذي يشير الخشن بأنه استقضى على الأندلس بالمشرق وقدمها قاضياً بتعيين، كما قال محمد بن وضاح، من قبل الخليفة عمر بن عبدالعزيز رحمته الله، ثم القاضي معاوية بن صالح الحضرمي، والذي يشار إليه بأنه كان من جلة أهل العلم ورواة الحديث، شارك مالك بن أنس في بعض رجاله<sup>(٧)</sup>.

أن حظ القضية المذكورين من العلم يبين أن الفضاء الفكري الأندلسي الباكر لم يكن باهتاً تماماً. إلا أنه في ذات الوقت يثير تساؤلاً عما يكون بمقدور انفراد أن يحركوا السكون الفكري الغالب، لاسيما أن المذكورين من القضية لا يذكر عنهم أنهم مارسوا التدريس أو جلسوا في حلقات الإقراء، وإنما حصروا منافعهم في القضاء بين الناس.

إن ضعف آلية التثاقف في الأندلس خلال المرحلة التأسيسية للمجتمع الأندلسي، والذي يشترط فيه توافر سلسلة رواة العلم وهي آلية لم تكن قد تأسست في الأندلس بعد، يبرر نعت محمد ابن وضاح<sup>(٨)</sup> الأندلس "بالبلد الساقط هم أهلها"، وكان يتأسى حينه على ضياع مرويات معاوية بن صالح، مما حدا به أن يقول: "قدم [ معاوية ابن صالح ] بلداً [ الأندلس ] لم يكن أهله يومئذ أهل علم"<sup>(٩)</sup>.

إن القول بأن الأوزاعية، وهي مدرسة فكرية وفدت الأندلس خلال هذه الفترة، كانت بمثابة الحجر المحرك لسكون مياه بحيرة الفكر الأندلسي قد يكون فيه شيء من المبالغة. وهذا عائد إلى ضحالة العلم بالبحيرة الأندلسية عندئذ أصلاً كما هو عائد إلى حجم الحجر الذي ألقى فيها. لقد دأب نفر من دارسي تاريخ الشعر الأندلسي، والشعر هو المقياس الوحيد الذي يمكن قياس ذهنية المجتمع عليه، على وصف المجتمع الأندلسي بمجتمع الأجناد والقبائل. وذلك لغلبة الروح العسكرية بين جماعات الفاتحين، وكذلك لانتظام الأجناد على التنظيمات القبلية<sup>(١٠)</sup>.

لا يقصد من تشخيص المجتمع الأندلسي بالجندية والقبلية على أية حال إلى التلميح بأن الأجناد وأهل القبائل هم فئة بعيدة عن عالم العلم والفكر. أن الوضع الفكري في الأندلس كان في تلك الحقب ضعيفاً أساساً وأن وجد فإنه

كان في مرحلة نشأة بحيث إنه لا يمكن تحميل وهن العلم على أوضاع اجتماعية سائدة. كما لا ينبغي تجاهل حقيقة أن أجناد الأندلس كانت تقع عليهم مسؤوليات لا جدال أنهم كانوا يقومون بها كما هو مرسوم عليهم، فضلاً عن أن الكيانات القبلية كانت تشغلهم عوائق إرساء الاستقرار في البلد المفتوحة لتوها. ولا شك أن الصور المرسومة على هذا النحو للذهنية الأندلسية الراهنة هو الذي يضعف من حكمنا على دور الأوزاعية الفعلي، ليس بوصفها مذهباً بل بوصفها آلية فكرية، قادرة على تحريك السكون في الأندلس. وذلك لأن الأوزاعية نفسها عند دخولها الأندلس كانت قد جوهت بعوائق مختلفة حدثت من ترسيخ أقدامها فيها<sup>(١١)</sup>.

والعوائق كان منها: أن الأندلس لم تسع إلى الأوزاعية ولم تطلبها من موطنها للحاجة إليها، بل وفدت الأوزاعية إليها، كما أشرنا، مع الجند الشامي، أو فيما عُرف في حوادث تاريخ الحقبة بـ "طالعة بلج" فضلاً عن الجند الشامي إبان دخوله الأندلس دخل طرفاً في الصراع القبلي المشتعل حينذاك فيها. وبسبب هذا الانشغال لم يتسن لذوى الميول الفكرية في الجيش الشامي من نشر ما لديهم من علم بين طلاب العلم. وزاد من إضعاف أي أثر لهذا الفريق توزيع والي الأندلس المعين، ( أبو الخطار) الحسام بن ضرار الكلبي الجند الشامي على نواحي الأندلس، مبعداً لهم من قرطبة، العاصمة المحتملة لحضانة أي فكر علمي حملة الشاميون معهم<sup>(١٢)</sup>.

بيد أن هذه المعوقات فيما يبدو لم تمنع من ظهور نفر من العلماء ممن كانوا ضمن الطالعة ممن يربط الراصدون بينهم وبين المذهب الأوزاعي. ومن هؤلاء صمصعة بن سلام الشامي (ت ١٩٢هـ) وهو، كما يشير الحميدي، "أول من أدخل الأندلس مذهب الأوزاعي"<sup>(١٣)</sup> ويضيف ابن الفرضي: "وعليه دارت الفتيا بالأندلس أيام الأمير عبدالرحمن بن معاوية وصدرًا من أيام ابنه هشام .. لا ينازعه في ذلك أحد، فهو شيخ المفتين وإمام الأوزاعية وروايته"<sup>(١٤)</sup>. وعلى الرغم من المكانة القيادية التي احتلها صمصعة بن سلام بوصفه شيخاً للأوزاعية إلا أن آخرين فيما يبدو شاركوه في الترويج لهذا المذهب، فابن الفرضي يشير إلى زهير بن مالك البلوي (ت قبل ٢٥٠) ملمحاً أنه دخل الأندلس قبل بني أمية، وذاكراً أنه كان منفرداً برأي الأوزاعي<sup>(١٥)</sup>. ويلحق ابن الفرضي مزيداً من الأسماء إلى قائمة المنضوعين إلى مذهب الأوزاعي ويذكر المصعب بن عمران الذي تولى القضاء، وكان يروي عن الأوزاعي في حين أنه كان لا يقلد مذهباً ويقضى بما يراه صواباً. وكذلك محمد بن إسحاق وأسد بن عبدالرحمن الذي يشار إليه، بسبب توليه قضاء كورة البيرة في إمرة عبدالرحمن بن معاوية وكان حياً بعد سنة خمسين ومائة<sup>(١٦)</sup>. ويخلص الكبيسي، من خلال متابعتة لشيوخ الأوزاعية في الأندلس، أن العمل بالأوزاعية تواصل في الأندلس إلى أيام الأمير محمد بن عبدالرحمن الذي حكم بين سنتي ٢٣٨ - ٢٧٣هـ. على الرغم من مرور زمن على أخذ الأندلس بالعمل بالمذهب المالكي، "في عشرة السبعين ومائة"، كما يقول عياض، في حياة مالك وحكم الأمير هشام بن عبدالرحمن الداخل<sup>(١٧)</sup>.

ولكن على الرغم من قصر قائمة دعاة الأوزاعية في الأندلس، إلا أن هؤلاء القلة فيما يبدو كان لهم بعض المساهمات الرائدة في تخصيص تربة الحقول الفكرية في الأندلس. حيث يُروى عن صمصعة ابن سلام، بوصفه مثلاً على



فعل هؤلاء، أنه قد انتفع بعلمه وتلمذ على يده عدة، وروى عنه الكثير، ومن هؤلاء أيضاً فقيه الأندلس ومؤرخها عبد الملك بن حبيب صاحب الكتاب المشهور "طبقات الفقهاء، وتاريخ افتتاح الأندلس"<sup>(١٨)</sup>. ولا جدال أن تحريك شيوخ الأوزاعية للآلية الفكرية المجددة في الأندلس، برغم محدودية نطاقها وبالتالي أثرها، أهل مرحلة المؤثر الأوزاعي على الأندلس بوصفه مرحلة فكرية مؤثرة إلى جانب مؤثرات مشرقية تالية أخرى، ساعدت على تشكيل المسارات الفكرية، كما يؤطر محمود علي مكي مراحلها. لقد قسم مكي مراحل المؤثر الفكري المشرقي على الأندلس إلى ثلاث مراحل؛ تبدأها الأوزاعية ويعرفها مكي بمرحلة المؤثر الشامي، وتبدأ من عام ١٢٥ وتستمر إلى أواخر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، تليها مرحلة المالكية، وهي التي يعرفها مكي بالمرحلة الحجازية. وتبدأ من أواخر أيام مؤسس الدولة الأموية في الأندلس عبدالرحمن ابن معاوية بن هشام بن عبد الملك (الداخل)، وتستمر إلى أواخر الوجود الإسلامي في الأندلس. ثم تليها المرحلة البغدادية، وهي التي تحدد بمرحلة أهل الحديث، وهؤلاء يوازون المالكيون في طول الاستمرار إلى آخر أيام الأندلس أيضاً<sup>(١٩)</sup>.

لم تغب عن الأندلس الآلية الفكرية المحركة خلال الأيام التالية للفتح الإسلامي لها وإلى قيام الحكم الأموي (٩٦ حتى ١٣٨هـ) فحسب، بل غابت عنها على قدر مساوي مقومات الدولة المتحدة. ولا يختلف مختلف على أن الأندلس لم تمتلك الأرضية السياسية ولم تنهياً لها الأسباب العلمية الأولى إلا مع قيام الدولة الأموية على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام ابن عبد الملك (الداخل). إن اكتساب الأندلس صفة الدولة المتحدة كانت الخطوة السابقة للخطوة التي خطتها الأندلس في درها نحو العلم.

يسجل المقرئ طرفاً من الملكة الأدبية التي امتلكها عبدالرحمن بن معاوية، وعبرت عن مكوناتها في المراسلات السجالية التي تبادلها ابن معاوية مع رفيق دربه وخادمه المخلص بدر، أو فيما نظمه شعراً مهجراً يث فيه حنينه لأرض الآباء والأجداد في أرض غربته في الأندلس<sup>(٢٠)</sup>. بيد أن الصعوبات التي وقفت حائلاً بينه وبين عزمه لإقامة دولته هناك، قدرت أن تكبت ظهور التدفق الأدبي والفكري فيه، لقد انحصرت مشكلة الداخل في طموحه لتوحيد أندلس لم تعتد منذ الفتح على الوحدة. حيث تجسدت المواجهة بين رغبته في تأسيس أندلساً موحداً، قابله رغبة أصحاب الإنزواء الذين كان كل واحد منهم يريد قطعة من الأندلس لنفسه. ومع تمكن الداخل، بعد مواجهات مريرة من التغلب على مناوئيه، كان قد امسى رجلاً قد أخذت منه أيام حكمه التي ربت على الربع قرن نصيبها منه. لقد اشتكى الداخل بأنه لم يرح في سنوات حكمه سوى أيام، وقد تركت المعاناة فيه التعب والإفهاك، بحيث إنه كان من الصعب عليه استنطاق دواخله الأدبية إلا من أبيات عبرت عن وحدته وغربته في أرض الإقصاء والتناهي عن أرض النشأة. فضلاً عن استنطاق مكان أمته الفكرية<sup>(٢١)</sup>.

إن معرفتنا بمعاناة عبدالرحمن المرهقة، والمستحوزة حتماً على جهوده السياسية والعسكرية، تقلل من جدوى محاولة الربط بين دور محتمل له، وبين ظهور أولى الملامح الفكرية للأندلس في عهده. فهو لم يمتلك الوقت لاهتمامات

جانبية. لذا فلن نذهب بعيداً ونأخذ بالتفسير الأبوي التاريخي وتخلص منه على أن إقامة الداخل لدولته كان سبباً مباشراً لظهور براعم الفكر في الأندلس، فالأقرب إلى الاحتمال هنا أن استقرار الأندلس نفسها كان عاملاً مؤدياً لظهور مثل تلك البوادر. إن أفكار المدرسة الأوزاعية التي سادت عصره وصدرها من عصر خلفه هشام لم تكن سوى توجهات فكرية ورثها عصر الداخل من عصر الولاة، ولذلك فإن الداخل تعامل معها أمر واقعاً، أو بوصفها مصدرراً تكفيه حاجة حكومته للقضاة ومن يتقلدون المسؤوليات الدينية كإمامة المصلين والفتيا والتدريس. فما عدا هذا فنحن لا نقرأ عن صلات عملية مباشرة بين الداخل بوصفه أميراً للأندلس وبين دعاة الأوزاعية في أيامه<sup>(٢٢)</sup>.

إن مصنفات التراجم الأندلسية بقدر ما تبدي من اهتمام لمتابعة شيوخ الأوزاعية، تهتم بقدر أوسع لمتابعة نشاطات معاصريهم من الطلاب الأندلسيين الذين أخذوا حين ذلك يشدون الرحال إلى المدينة ليجلسوا في حلقات إمام دار الهجرة مالك بن أنس في المدينة، ومنهم:

"القاضي معاوية بن صالح، وسعيد بن أبي هند، وعبدالرحمن بن موسى الهواري، ومحمد بن إبراهيم بن مزين الأودي، وشبظون بن عبدالله، وحفص بن عبدالسلام السلمي، وزيد بن عبدالرحمن بن محمد، وسعيد بن عبدوس، وغيرهم.

إن الذين وردت أسماؤهم في القائمة الآتية هم في الحقيقة يمثلون الرعيل الأول من طلاب العلم الأندلسيين الذين تجاوزت طموحاتهم مستوى العلم المتوافر لهم في الأندلس في صدر الحكم الأموي في الأندلس، كما يلمح إلى ذلك حسين مؤنس، وفضلوا عوضاً عنه الارتحال إلى المدينة حيث يكفيهم الالتحاق بعالم غدا مقصداً لطلاب العلم من كل صوب، كما قيل<sup>(٢٣)</sup>. وعلى الرغم من معاصرة النشاط العلمي لهؤلاء مع أقراهم شيوخ الأوزاعية في الأندلس بعد عودتهم من المشرق، إلا أن عبدالرحمن الداخل فيما يبدو تعامل معهم بنفس التجاوز الذي تعامل به مع شيوخ الأوزاعية. ومثلما سمعنا عن امتحان شيوخ الأوزاعية التدريس، نقرأ أيضاً عن أخذ طلاب مالك الأوائل نفس التوجه دون اعتلاء مناصب إدارية رسمية، فالفتيا في ذاك الوقت كانت لا تزال تدور على صعصعة بن سلام، تلميذ الأوزاعي وراويته، حيث تسنم مكانة شيخ المفتين وإمام الأوزاعية بقرطبة<sup>(٢٤)</sup>.

عند قياس المحطات البارزة في عمر تاريخ الفكر الأندلسي يمكن اعتبار السنوات الأخيرة من حكم عبدالرحمن الداخل منعطفاً مهماً في هذا التاريخ. فإلى ذلك الحين، ومنذ ظهور نواة المسارين السياسي والفكري في الأندلس، تعايش الطرفان معايشة متوازية، لم تبد فيها خطوطهما ميلاً إلى التلاقي إلا في الزمن المشار إليه. في السنوات الأخيرة من حكم الداخل بدأ أمير الأندلس بوصفه ممثلاً للسلطة السياسية يبدى إهتماماً غير معلن، وميلاً للتقرب من الطبقة العلمية الآخذة في النمو في ذلك الوقت، ولا سيما في عدد طلاب المالكية.

في مسألة تسمية من سيخلفه في إمارة الدولة الأموية في الأندلس، يركن المؤرخون إلى رواية شائعة التداول

منسوبة إلى عبدالرحمن الداخل ومفادها: "إن عبدالرحمن بن معاوية - رحمه الله - لما حضرته الوفاة، وابنه هشام بماردة، وابنه الآخر سليمان بطليطلة، وكل ابنه عبدالله المعروف بالبلنسي، موصياً إياه : "من سبق إليك من أخويك فارم إليه بالخاتم والأمر: فإن سبق إليك هشام، فله فضل دينه وعفافه وإجتماع الكلمة عليه، وإن سبق إليك سليمان، فله فضل سنه ونجدته وحب الشاميين إليه.. تقدم هشام من ماردة قبل سلمان .. فخرج إليه أخوه عبدالله، وسلم بالخلافة، ودفع إليه بالخاتم، كما أوصاه وأدخله القصر" (٢٥).

إن الرواية الآتفة لا تمثل في الحقيقة سوى القشرة الظاهرة في قصة ذات أبعاد متراكبة، ومحاولة الوصول إلى جوهرها يبين براهين أن قصة ولاية العهد وانتقال السلطة من المؤسس (الداخل) إلى ابنه هشام لم يكن مجرد سباق بين أخوين يطلب كل منهما حكم والدهما، ويمتلك كل منهما شروطاً مؤهلة للمطلب، بل على نقيضه تماماً فهي كانت عملية مدروسة أحكم عبدالرحمن فصولها ليضمن وصول هشام للحكم بدلاً من أخيه الأكبر سليمان (٢٦).

أما عن دوافع عبدالرحمن في تفضيل هشام على سليمان، على الرغم من الاعتبار السنية فإن الدراسة في سعيها لمعرفة السبب تميل إلى ترجيح عامل الإقبال على العلم بين سليمان وهشام. لقد تحرى عبدالرحمن ميول أبنائه، ووجد ميلاً في هشام لمخالطة أهل العلم في محيطه القرطبي، أما سليمان فقد تحقق عبدالرحمن أنه يستمد ركيظه من موالة الطبقة العسكرية الأندلسية له، "نجدته الشاميين" (٢٧) كما جاء في الوصية . ولذا فإن أهل العلم غدوا ولأول مرة مطلباً لعاهل الأندلس، وغاية يؤمل أن يوفر سندهم قوة معززة لقوة الحكم الأندلسي في أيامها القادمة.

إن وصول هشام إلى الحكم كان إذن مقروناً بآمال عقدها أبوه فيه في أن يأخذ بيد الأندلس إلى الوجهة الفكرية، ويسد بذلك نقصاً كان عبدالرحمن يدرك أنه، بسبب التزاماته العسكرية وانشغاله بإقامة دولته، لم يتمكن أن يحققها (٢٨). وغلبة هذا الاعتبار في مضامين الروايات التاريخية المطروحة أدت إلى تركيز المؤرخين اهتمامهم الحصري لمتابعة إنجازات هشام العلمية وتقويم عصره من خلال تحقيقه آمال أبيه المعقودة عليه. وإحقاقاً للحق ينبغي الاعتراف بأن هشاماً بإنجازاته العلمية وفر للمؤرخين الكثير مما يمكن لهم تداوله في هذا الشأن.

ولعل هناك غير عامل كان له أثره في عقد عبدالرحمن الآمال على هشام أيضاً، منها إدراك عبدالرحمن أن الأندلس في أواخر أيامه قد تجاوزت مرحلة بناء الدولة ودخلت مرحلة بداية الاستقرار. وعندئذ توسم عبدالرحمن أن هشاماً بما توافرت فيه من شروط اجتهد هو في التحري عنها سيكون الأنسب للسير بالأندلس إلى وجهتها المختارة، وقد يكون للتعزيز العددي لأهل العلم في الأندلس في أواخر أيام عبدالرحمن فضلاً عن أولئك الذين أتينا على ذكرهم آنفاً سبب أيضاً. ويمكن أن نضيف إلى ما سبق من الفرضيات في أن الأندلس نفسها كانت حينذاك قد شبت عن طوقها وغدت قادرة على مد يدها طلباً لما يسد حاجتها من نواقص لكونها حالة مدركة لمصالحها. وعوضاً عن الانتظار إلى أن يفد إليها حاجتها الفكرية من المشرق، كما درج عليها ركونها إلى حينه، فإنها أخذت البادرة ووجه

طلابها وجهتهم إلى حيث القطب الفكري الذي يوجه الجميع وجهتهم إليه في المدينة<sup>(٢٩)</sup>. لقد عبر طلاب الأندلس بهذا التوجه إلى وصولهم إلى نفس مستوى الطموح العلمي الذي كان عليه أقرانهم طلاب عوالم الإسلام المعاصرين لهم.

يقيم الكبيسي هذه المرحلة الحيوية من مراحل النمو الفكري للأندلس والتي أدت إلى ترسخ المذهب المالكي بوصفه نهجاً فكرياً ويقول: أن المالكية وضعت أسسها بالأندلس في أيام عبدالرحمن ابن معاوية وعلى الأكثر في أواخر أيامه، وأخذ بناؤها بتكامل منذ أيام أبنة هشام<sup>(٣٠)</sup>. وكان الدعم الأبرز الذي مهد لهذا التحول عودة رجيل أكثر رفعة في تحصيلهم العلمي من طلاب الأندلس من المدينة. فبالمقارنة مع السابقين من طلاب الأندلس الذين لا نعرف على وجه اليقين مدة وكيفية جلوسهم إلى الإمام مالك، فإن كتب طبقات العلماء الأندلسيين تمدنا بتفصيلات واسعة عن سيرهم ومستوى تحصيل هؤلاء العلمي، وتتوثق دقة التفاصيل المعطاة عنهم كلما ألحقت أسماء إضافية إلى القائمة. ومن هؤلاء أبو موسى الهواري، ويحيى بن مضر القيسي (ت ١٨٩هـ)، ومحمد بن بشير المعافري (ت ١٩٨هـ) والغازي بن قيس (ت ١٩٩هـ)، وزباد بن عبدالرحمن اللخمي (ت ٢٠٤هـ)، وسعيد بن أبي هند<sup>(٣١)</sup>. وتضيف المدونات موسعة إهتمامها عندما تختتم القائمة بذكر أواخر الطلاب الذين لحقوا بمالك قبل وفاته وهم عيسى بن دينار (ت ٢١٢هـ)، وقرعوس بن العباس (ت ٢٢٠هـ)، ويحيى بن يحيى الليثي<sup>(٣٢)</sup>.

إن توافق وجود مثل هذا العدد من طلاب المالكية في الأندلس مع سعي هشام للسير بالأندلس إلى وجهتها العلمية كان محتملاً أن يعطي زخماً للتوجه نفسه كما يمنح الطرفين، المالكية بوصفها مذهباً وهشاماً بوصفه السلطة المتبينة لها، أرضاً صلبة في هذا التلاقي. وفي الواقع أن هشاماً كان المستفيد الأول في هذه المعادلة، وذلك دون أن تخلو الفائدة أيضاً للطرف المالكي. فمن جهة هشام فإن استناده على أسماء لا يتطرق الخلاف على مستواهم العلمي كان دعماً قوياً له ولمساعاه، فهم "كانوا جميعاً"، حسب تأكيد حسين مؤنس، مالكيين أصلاء، أي جامعين بين علم مالك وذكائه وكياسته<sup>(٣٣)</sup>. فهم للمستوى هذا كانوا جديرين الآن بمسمى "شيوخ المالكية" بدلاً من طلاب المالكية. لقد توسع هؤلاء ليس في علم مالك فحسب، بل عادوا يحملون ألقاباً مميزة منحها لهم مالك واصفاً سعيد بن أبي هند بأنه (الحكيم، أو حكيم الأندلس، ويحيى بن يحيى بأنه عاقل الأندلس، وعبدالملك بن حبيب عالم الأندلس)<sup>(٣٤)</sup>. وعلى هذا الفرار نفسه، فإن أهل الأندلس إستجاباً باطلاق الألقاب تقليداً لمالك كانوا يسمون زياد بن عبدالرحمن المعروف بشبظون، إقراراً منهم بتحصيله العلمي مع مالك، بـ "فقيه الأندلس"<sup>(٣٥)</sup>. كما عُرف عن هؤلاء عقد صداقات مع مالك تجاوزت درجة العلاقة التي عادة ما تكون بين طالب وأستاذه. كما أن تقارب مستوى التحصيل العلمي لدى هؤلاء أفضى إلى خلاف في من من هؤلاء أدخل "الموطأ" إلى الأندلس، حيث تختلف النسبة إلى الغازي بن قيس، وزيادة بن عبدالرحمن "شبظون" ويحيى بن يحيى الليثي. إلا أن مصطفى الهروس يعرض رأياً مرضياً قد يكون من الأسلم القبول به، يقول فيه: "أن الغازي بن قيس أول من أدخل الأندلس الموطأ وعرفهم به، وزباد بن عبدالرحمن أول من أدخل الأندلس موطأ مالك متفقهها بالسماع منه، ويحيى بن يحيى أول من أدخل الموطأ مكملًا مثقفاً بالسماع لأنه آخر

من أخذ عن الإمام رحمه الله<sup>(٣٦)</sup>.

إن الحطة الأبرز في مسعى هشام للسير بالأندلس إلى وجهتها الفكرية تمثل دون جدال في إعلان المذهب المالكي مذهباً رسمياً للأندلس. وسببه، كما يوجز القاضي عبدالرحمن السبتي، صاحب ترتيب المدارك بقوله: "وأما أهل الأندلس فكان رأيها منذ فتحت على رأي الأوزاعي، إلى أن رحل إلى مالك زياد بن عبدالرحمن وقرعوس بن العباس والغازي بن قيس ومن بعدهم. فجاءوا بعلمه وأبانوا للناس فضله، واقتداء الأئمة به، فُعرف حقه، ودُرس مذهبه، إلى أن أخذ أمير الأندلس إذ ذاك هشام بن عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان الناس جميعاً بالتزامهم مذهب الإمام مالك، وصير القضاء والفتيا عليه، وذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك، رحمه الله<sup>(٣٧)</sup>."

والواقع أن الدافع الرئيس الذي جعل هشاماً يتخذ قراره الحاسم وبعيد الأثر يعود إلى رجيل شيوخ المالكية الأواخر، فهؤلاء، فضلاً عن قعودهم لتدريس المذهب في الأندلس "وصفوا من فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره ما عظم به حينه بالأندلس"<sup>(٣٨)</sup>. وكان بعض هؤلاء بمثابة الجسر الذي انتقل عبرهم سمعة أمير الأندلس إلى المدينة وصيت الإمام مالك إلى الأندلس. وعزا ابن القوطية الدور الأوفى في عملية التقريب هذه لزياد بن عبدالرحمن، إذ يوضح ذلك بقوله: "ورحل بعد عام من ولايته -أي هشام- زياد بن عبدالرحمن اللخمي، فقيه الأندلس، جد بني زياد القرطبيين إلى الشرق، فلما صار بالمدينة، ووصل إلى مالك بن أنس، رحمه الله، سأله عن هشام، فأخبره عن مذهبه، وحسن سيرته، فقال مالك: ليت الله زين سمئنا بمثل هذا"<sup>(٣٩)</sup>. والأمير هشام، من جانبه عندما نُقل إليه ما قاله مالك بادل مالك أمانيه راداً "عالم دار الهجرة يكفيني"<sup>(٤٠)</sup>. وما تلا هذا لا يمكن وصفه سوى بحلقات من الود والجمالة بين الطرفين، لقد قوي مذهب مالك بالأندلس، ومع علو شأنه ارتفعت مكانة مالك أيضاً. وأما مالك فإنه بقي على مودته، والأمثلة كثيرة. بيد أن لبعضها دلالات، فهو مدح عالم الأندلس مصعب بن عمران، مع أنه لم يكن مالكياً بقوله: تكاد أحاديث ابن عمران أن تكون سيرة"<sup>(٤١)</sup>. كما يذكر أن مالكاً غير في فتواه في وجوب دية قطع اللسان في الحال، إلى التأني في الدية طمعاً في نبتها. وكان ذلك، بسبب الشاعر الأندلسي أبو المخشي التميمي، الذي يقال أن الأمير هشاماً قطع لسانه في شعر قاله فيه، بيد أن لسان أبا المخشي نما بعد ذلك وأصبح قادراً على الكلام تلعثماً. لقد برر مالك التغيير في فتواه بقوله: "يتأني بالحكم عاماً. فإن نبت أو شيء منه، عمل في ديتي بحسب ذلك. فقد بلغني أن رجلاً بالأندلس نبت لسانه أو أكثره بعد ما قطع، فأمكنه الكلام"<sup>(٤٢)</sup>.

على الرغم من صور التلاحم التي كانت قائمة بين هشام وبين شيوخ المالكية، والتي يشبهها حسين مؤنس بشهر العسل الذي غدت خلاله قرارات هشام معبرة عن رغبات شيوخته، إلا أن علاقته الشخصية المباشرة بهم، كما يلفت نظرنا إليه مؤنس أيضاً، حافظت على شيء من التباعد، فهو لا يعرف عنه أنه عهد لأحد منهم في قضاء قرطبة بعد وفاة القاضي معاوية بن صالح، بل عهد في القضاء إلى المصعب بن عمران مع أنه لم يكن من كبار الفقهاء ولا

مالكياً، بل شيخاً من العرب الشاميين. وهدده بالقتل إذا رفض القضاء، مع أنه لم يصبر على زياد بن عبدالرحمن عندما رفض القضاء<sup>(٤٣)</sup>. لعل هشاماً بهذه السياسة كان حسبه من شيوخ المالكية إضفاء الشرعية والرضا لحكمه. كما كان يترضى منهم الموازنة في تحقيق آمال أبيه منه. ولم يكن نصرة شيوخ المالكية لهشام بالأمر الهين أيضاً في المقابل، فهم ساعدوه على الاستقلال المذهبي من العباسيين، مكملين بذلك الاستقلال السياسي الذي حققه والده. كما رضي منهم نشر علم رفيع هو الاسمى في زمنه في الأندلس، طالما أنه يحقق حنين الأندلسيين وميلهم إلى "عمل أهل المدينة" كما يمارسها الإمام مالك ويطبقه مذهبه<sup>(٤٤)</sup>.

إن مسألة تمهيش هشام لفقهاء في دائرة دولته الرسمية تظهر إلى الواجهة في أيام الحكم بن هشام، وتحديدًا عند الحديث عن أسباب قيام ما عُرف لاحقاً بـ "هيج الرضى"، والذي عُرف به الحكم لاحقاً بـ "الحكم الرضى". أن صور المعاشية المتبادلة التي مارسها هشام كما سايه فيها فقهاء المالكية، لم يعد فيما يبدو ممكناً في أيام الحكم. فالحكم، وعلى الرغم من أنه حاول أن يحافظ على العلاقة الودية، مثل الاحترام الذي كان يبديه لزياد بن عبدالرحمن ولجوئه ليحيى بن يحيى الليثي لعقد صلح مع عمه النائب عبدالله الذي يعرف بالبلنسي، إلا أن سياسته اتسمت بانفراجه في القرارات بعيداً عن مشاورة شيوخه، وهو أمر لم يعتد عليه الشيوخ في أيام أبيه هشام. ومن هنا بدأت بوادر التباعد تظهر بين الطرفين واضحة، وفيه أخذ شيوخ المالكية باضطراب يمثلون الطرف المعارض لحكم الحكم بن هشام. وكان رضى قرطبة الجنوبي المقابل للمدينة مباشراً، مما يلي نهر الوادي الكبير، بعناصر سكانه الوافدة الممتزجة مسرحاً لحوادث تلك الواقعة المؤلمة. إن "هيج الرضى"، كما اكتسب اسمه لدى المؤرخين هو حدث تملك معلومات عنه، وسعة دراستنا هنا لا يسمح لنا التوقف عند تفصيلاته الوافرة، ويمكن التعويض عنه بالإحالة إلى ما قيل فيه من قبل من اهتماموا بتاريخ الأندلس العام. ولا جدال أن الجزء "مقتبس ابن حيان" الخاص بعصر الأمير الحكم بن هشام، والذي نشر مؤخراً سيكون مثلاً مرضياً، وذلك لإفراد ابن حيان عناية مطولة عن الواقعة، والذي كان إلى حد واسع المصدر الذي استقى منه الآخرون معلوماتهم عنها<sup>(٤٥)</sup>.

إن عدم قدرة الدراسة استيعاب ثراء المعلومات المتوافرة عن واقعة الرضى، لا يعني أن الدراسة بإمكانها تجاوز كل ما أتى به المؤرخون عنها. فمن الجوانب العديدة التي تناول بها المؤرخون الواقعة، هناك معلومات قد لا يكون تجاوزها صواباً، وهي التي تتناول قهمة ضلوع شيوخ المالكية في الواقعة نفسها. إن التهمة الموجهة إلى شيوخ المالكية، هي قهمة متسقة مع مسار الواقعة نفسها، وهي في نفس الوقت ذات صلة بتاريخ المسار الفكري الأندلسي الذي هو أيضاً المسار المحوري لهذه الدراسة. وذلك لأن فقهاء المالكية الكبار: يحيى بن يحيى الليثي وطالوت بن عبد الجبار بالاسم، هم الذين توجه إليهم ليس قهمة الضلوع في الواقعة فحسب، بل تفعيلها بالتأجيج والقيادة. ويرر المتهمون التهمة بأن قيادات شيوخ المالكية شعروا مع الحكم بن هشام بأنهم يفقدون المكانة المنفردة التي تمتعوا بها في أيام هشام ابن عبدالرحمن الداخل، وتحديدًا في مسألة رسم القرارات وتلبية الرغبات، وذلك لأن الحكم بن هشام - كما قيل -

كان ميالاً إلى الانفراد في رأيه، على نقيض أبيه الذي عُرف عنه إفساح الرأي لمشاوريه من رعييل المالكية المعاصرين له<sup>(٤٦)</sup>.

إن التهمة الموجهة لشيوخ المالكية بقيادة المواجهة ضد الحكم بن هشام في حادثة الرض، وعلى الرغم من شيوعها عند المؤرخين، ليست على أية حال تهمة ثابتة على المتهمين بها وتحديدًا على يحيى بن يحيى الليثي وطالوت بن عبد الجبار. فشيوخ المالكية، حين متابعة دور كل واحد منهم في "الهيح" لا يبدو أنهم كانوا جبهة واحدة ضد الحكم، كما أنهم لم يكونوا جميعاً بقدر متساوى أضلاع في الواقعة. إن أقصى ما يتهم به الليثي هو هروبه إلى طليطلة بسبب ارتياعه من مشاركة أخيه في الهيح. وطالوت من اختبائه عند يهودي في غرناطة، ويصعب تحديد التهمة على عيسى بن دينار وقرعوس ابن العباس<sup>(٤٧)</sup>.

إن تحديد التهم على شيوخ المالكية ومحاولة إثبات الأدوار عليهم ليس، على أية حال، ضرباً من ضروب التخمين. فالأدوار يصنفها عياض السبتي على درجات، فهناك من تثبت عليه التهمة مثل يحيى بن مضر القيسي (أو اليحصي) الذي أعدم مع من تم القبض عليهم، وهناك مثل الفرّج بن كنانة، الذي كان على القضاء أيام الهيح ويشير عياض على أن ابن كنانة، من موقعه ذاك، كان عامل إسكان لغضب الأمير للمشاركين في الهيح، وشفيعاً لهم عنده، هذا فضلاً عن نفر من فقهاء المالكية الذين تتراوح التهم الموجهة إليهم بنسب متدرجة<sup>(٤٨)</sup>.

ليس من المستغرب إذا ما تمخض عن واقعة الهيح المريرة نتائج متعددة ومؤثرة في الكيان الأندلسي بأبعاده المختلفة. فمن جانب المؤثر الفكري، كان هناك احتمال خسران الأندلس على العموم والقرطبي على وجه خاص جيل من طلاب العلم ممن كانوا يقطنون الرض وينضون في حلقات الملتقيات العلمية في قرطبة، سواء فيمن رحّلوا خارج الأندلس بعد الرض، أو الذين تركوا قرطبة ارتعاباً، سوى من قتل في الواقعة نفسها. بيد أن هذه الخسارة الشاملة كان متوقعاً أن يكون الرعييل المالكي أكثر تضرراً منه. إذ لم يكن الضرر الناتج قاصراً على هروب واختفاء شيوخ المالكية وهما يحيى الليثي وطالوت بن عبد الجبار، بل الاحتمال من عدم تمكن عودة المدرسة المالكية إلى ما كانت عليه قبل هيح الرض.

لقد غلب الظن أن مالكية الأندلس سيؤول مصيرها إلى ذات المآل الذي آلت إليه الأوزاعية من قبل وعبر عن استمراره الصوري بالسماح باستمرار إجازة غرس الأشجار بالمسجد الجامع في قرطبة أخذاً بمذهب الأوزاعي<sup>(٤٩)</sup>، فضلاً عن أثر خافت امتد إلى أيام حكم الأمير محمد بن عبدالرحمن (حكمه ٢٣٨ - ٢٧٣هـ). بيد أن هذا الظن سرعان ما بدده الأمير الحكم بن هشام نفسه عندما بادر بإصدار عفو عام عن المتهمين في الهيح، وعفو خاص لكل من يحيى بن يحيى الليثي، وطالوت بن عبد الجبار، وعيسى بن دينار<sup>(٥٠)</sup>.

لقد أورث الحكم بن هشام ثمرة عودة الليثي وطالوت إلى الدائرة العلمية القرطبية إلى أبنه عبدالرحمن بن الحكم

(الأوسط)، حيث لم يلحق القطاف بنفسه. ولكن اطمأن على أنها ستكون ضمن الأندلس الممهدة الخالية من المنازعين لابنه<sup>(٥١)</sup>. وإذا كان الحكم قد مهد لعودة رؤساء المالكية الأندلسية إلى قواعدهم في قرطبة، فإن عبدالرحمن بن الحكم بحكمه المنفتح قد مهد لاستعادة مالكية الأندلس قوتها. يمثل ما لم تعتليه من قبل. ليس المجال هنا تعداد الأسباب التي جمعت المؤرخين في إجماع نادر على وصف عصر الأوسط "بأيام العيد والعرس"<sup>(٥٢)</sup>. بيد أن ما ينبغي التأكيد عليه أن عصر الأوسط كان فعلاً العصر الذي امتلك السماحة التي قدرته على نسيان الماضي وإعطاء دعاة المالكية نفحة المضي قدماً في ترسيخ المذهب. وهذا ما أدى بحسين مؤنس إلى النظر إلى هيج الرضى بوصفه حادثاً فاصلاً في تاريخ الفكر الأندلسي<sup>(٥٣)</sup>. فهناك فعلاً كانت مالكية أندلسية قبل هيج الرضى، ومالكية أخرى متجددة بعده. لم تعد مالكية ما بعد الرضى أداة سند لشرعية الحكم الأموي الأندلسي، كما كانت أيام هشام بن عبدالرحمن، ولا قوة تحد مثلاً حاولت إظهاره أيام الحكم بن هشام، بل غدت تعبيراً فكرياً توسع له السلطة الأموية المجالات الممكنة ليمثل فيها يحيى الليثي الدور الأكبر، ويليه عيسى بن دينار وإلى حد أقل طالوت بن عبد الجبار. إن ليحيى الليثي قصصاً تروى في أيام الأوسط مما لا يتيح المجال لإحاطة بها، إذ يكفي التنبيه إلى أن ابن حيان في مقتبسه المفرد لعصر عبدالرحمن الأوسط يأتي إلى ذكر اسم الليثي أكثر لربما مما يأتي باسم الأمير عبد الرحمن نفسه<sup>(٥٤)</sup>. وفي كل هذا كان الليثي بقدر ما كان يبيّن مكانته الشخصية، كان يعمل أيضاً على ترسيخ المالكية في الأندلس.

لذا فإنه من العدل القبول بما يردده غير مؤرخ بأنه "لم يعط أحد من أهل الأندلس منذ دخلها الإسلام ما أعطى يحيى من الخطوة، وعظم القدر، وجلالة الذكر"، وهذه المكانة التي تربع فيها الليثي تقود ابن حزم إلى القول: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت القضية من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه، ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى ابن يحيى كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء، وكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالتهم عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم"<sup>(٥٥)</sup>.

إن رفعة المكانة التي ترسمها الكلمات المعبرة الآنفه ليحيى بن يحيى الليثي، شيخ الجبهة المالكية الأندلسية، تمنح الهيمنة الكاملة للمالكية العائدة على المسار الفكري للأندلسي. فيحيى في هذه المرحلة لم يتسنم قيادة الجبهة المالكية فحسب، وإنما بقدرته على احتواء أمير الأندلس عبدالرحمن الثاني بدا وكأن المالكية ستغدو العنصر الفكري الوحيد الذي سيجري في الشريان الفكري في الأندلس. بيد أن الصورة سرعان ما أبدت إحياءات متداخلة مع حالة المالكية الأندلسية بصورتها الراهنة. لقد ظهرت المالكية وكأنها قابضة حقاً لزام الحالة الفكرية الأندلسية بإحكام. بيد أن الأفق الفكري الأندلسي أبدى دلائل تبرعم أزاهير فكرية في حقول بعيدة عن حقول المالكية. قد لا يسمح المقام الخوض في



وقائعها، والتوسع في شواهداها، وتعين الدلالات، فالجمال المتوافر هنا لا يسمح بالاسترسال. وعليه حسبنا من الطرح هنا التوقف عند الأسماء:

حفل العصر بعلماء من أمثال يحيى بن حكم الغزال، الرائد اللغوي والشاعر، وعباس بن فرناس، العالم التجريبي، عباس بن ناصح وعبدالله بن الشمر، رواد الجمع بين صنوف العلم. وهناك أيضاً فتية لشيونة، الذين جال في خاطرهم إمكانية الوصول إلى مكة بالإبحار غرباً، صحيح أن جهودهم توقف عند البحار الغربية، بيد أن العالم عرف أن "بحر الظلمات"، أو كما كان يسمى، ليس نهاية العالم، كما كان المعتقد. وكان هناك أيضاً زرياب المغني، الذي لم يكن قاصراً على نبوغ الموسيقى والغناء فحسب، بل ناقلاً لحضارة بغداد إلى الأندلس، وصاحب الابتكارات الخاصة<sup>(٥٦)</sup>.

إن الحلّة الجديدة التي أرتدتها قرطبة، ومن بعدها حواضر الأندلس الأخرى، أدت إلى أن يتبارى المؤرخون في صياغة جمل إشادة بعصر عبدالرحمن الأوسط الفريد. ومما قيل: قال ابن عبدربه: بأنه -أي الأوسط، عاش بخير، وكانت رعيته معه بخير. وزاد ابن القوطية: بأن عصر الأوسط كان "مثل الجنة التي جمع فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين"<sup>(٥٧)</sup>.

لم تنقطع الإشادة بأيام الأوسط على ما أفصح به المؤرخون القدامى، بل هناك شواهد على تواصل التأكيد على تميز العصر عند المؤرخين المحدثين. ولم يقف هؤلاء عند أطراف الانطباعات العامة والتشبيهات البلاغية التي عبر بها الأولون، بل وسعوا أطر التقويم لتشمل جوانب حياتية خاصة ومظاهر أنموذجية مستقاة من العصر. لقد استعار توماس أف جليك Thomas F. Glick وصف حالة التبلور Crystallization من وصف توماس سميث Thomas. Smith لأحوال التبلور التي عاشتها الإمبراطورية الإنجليزية في القرن ١٩م / ١٣هـ. وخلص أن الأندلس في عصر الأوسط عاشت حالة تبلور غطت ببريق ضيائها المحيط الأندلسي<sup>(٥٨)</sup>. وبالمثل رأى آنخل جنتالث بالثيا Angel Gonzalez Palencia أن عصر الأوسط كان العصر الذي حققت فيه الثقافة الإسلامية - العربية سيادتها المطلقة على الأندلس. ومن خلال اهتمامه بتاريخ الأدب الأندلسي ألح جارسيا جومس Garcia Gomez إن الشعر الأندلسي في عصر الأوسط، والشعر هو المعبر عن ذهنية المجتمع الراهن، قد أبدى دلائل تخلص في عصر الأوسط من المعاني والأفكار المشرقية الوافدة، التي دخلت الأندلس مع جيل الفاتحين، وأخذ معان تعكس الخصوصيات الأندلسية. ويمضي ليفي بروفنسال Levi-Provincial مؤكداً إن الجوانب الاجتماعية في عصر الأوسط شهدت حالة ذوبان العناصر الاجتماعية التي كانت العناصر الاجتماعية تتكون فيها، وتشكل فيها مجتمعاً أندلسياً منصهراً، ولد ظهور الشخصية الأندلسية المنتمة في ثقافتها للأندلس، وليس للاعتبارات التي كانت تتحكم في انتماءاتها في الماضي<sup>(٥٩)</sup>.

ليس هناك خلاف أن لغة الأرقام، النهج الإحصائي التاريخي كما يُعرف به، هي اللغة الحاسمة التي تحول القول من عموميته إلى دقته، والجدول الآتي هو المعنى بما نقول:

## نمو الاهتمامات العلمية في الأندلس

الحقل العلمي	١٥٠-٩٥	٣٠٠-١٥١	٣٩٩-٣٠١	٤٥٠-٤٠٠	٤٥١-٦٠٠	بعد ٦٠١	بدون تاريخ وفاة
فقه	٢	٢٩	١٣١	٨٥	١٧٢	٧	١٥٤
حديث	٢	١٩	١٣٧	٩٤	١٣٤	٥	١٤٦
القرآن	-	٤	٥١	٧٧	١٦١	١٤	٩٤
تفسير	١	٣	٢٢	١٣	٢٢	٣	٢٦
تاريخ	١	٤	٤٨	٤٣	٤٣	١	٢٢
أدب	١	٧	٦٨	٨٤	١٢٥	٧	٧٢
شعر	-	١١	٧٥	٦٦	٧٩	٣	٧٧
لغة	١	١٤	٧٥	٥٢	٨١	٧	٦٨
آخر	١	١٧	١٠٠	١٢٥	١٣٩	١٢	١٢٤
النسبة المئوية	٩	١٠٨	٧٠٧	٦٤٠	٩٥٦	٥٩	٧٨٣
٣٢٥٩	%٢٥	%٣,٣١	%٢١,٦٩	%١٩,٦٤	%٢٩,٣٣	%١,٨١	%٢٤,٠٣

النسبة المئوية من مجموع ٣٢٥٩ عالم أندلسي<sup>(٦٠)</sup>.

يوضح الجدول أمرين مهمين: الأول: الزيادة الملحوظة في أعداد العلماء في كافة التوجهات العلمية ما بين النصف من القرن الثاني إلى نهاية الثالث الهجري، وقفز الأرقام جميعها إلى نسب أعلى بعد القرن الثالث وفي الرابع الهجري. الثاني: امتلاك الفقه والحديث على النسب الأعلى منذ البداية، مع المحافظة تقريباً على ذات النسب إلى النهاية.

ويمكن الحكم من الجدول أن الفقهاء نما عددهم اضطراباً بين العقود من ١٥١ إلى ٣٩٩هـ، حيث مثلوا نسبة ٤٦% من إجمالي عدد علماء الأندلس المصنفين عند ابن الفرضي وابن بشكوال وابن الزبير. هناك، على أية حال، انخفاض في نسبة الفقهاء بين ٤٠٠ إلى ٤٥٠هـ، ثم العودة إلى الارتفاع مجدداً بعد ٤٥٠ تقريباً، يليه انخفاض ملحوظ (٧ انفار فقط) في مطلع القرن السابع الهجري.

وبالمقارنة، يقترب رقم عدد رجال الحديث مع الفقهاء في البداية، ويستمر أقل من عدد الفقهاء (١٩ رجل حديث) ما بين ٣٥١ - ٣٠٠هـ. لكن الجدول يشير بوضوح إلى ارتفاع عدد رجال الحديث ارتفاعاً ملحوظاً من مطلع القرن الرابع إلى نهاية القرن الخامس الهجري تقريباً، ويستمر على ارتفاعه عن عدد الفقهاء إلى منتصف القرن السادس، ويتوافق هذا العدد مع ما نعرفه عن استعادة الفقه لمكانته الرسمية في العهد المرابطي في الأندلسي. أما عن

قوائم الحقول العلمية الأخرى فحسبنا منها ملاحظة التفرعات الرقمية والقول بأن الحقول العلمية المطروقة من قبل الأندلسيين شهدت ارتفاعاً من أرقام بسيطة إلى القرن الثاني الهجري إلى أرقام ملحوظة وقرية من نسب الفقه والحديث منذ النصف الأول من القرن الثالث الهجري تقريباً. وهذا يتساير مع ما نذهب إليه من تفرع الاهتمامات العلمية خلال عصر الأوسط وبعده.

وينبغي أيضاً ملاحظة أمرين في القائمة المعروضة؛ الأول: الانخفاض الملحوظ في عدد أهل العلم في الأندلس بدءاً من بداية القرن السابع الهجري (٦٠١هـ)، من مجموع ٩٨% قبل القرن إلى ٢% تقريباً بعده. الثاني: العدد الكبير لأهل العلم في كافة الحقول العلمية الذين لا يعرف لهم تواريخ وفاة، وهذا يضيف لربما أرقاماً إلى كافة الحقول العلمية المدروسة ولاسيما الحديث ثم الفقه.

إن متابعة أرقام القائمة المستعرضة تعزز الخلاصة بأن عصر عبدالرحمن الأوسط هو عصر مالك لجوانب تميز ولاسيما في الجانب الفكري بالمقارنة إلى العصور الأندلسية السابقة له. والوصول إلى مثل هذه الخلاصة هو الباعث لإثارة تساؤلات عن أسباب هذا التمييز؛ هل يكمن السبب في أسلوب حكم الأوسط القائم على الانفتاح والتسامح الفكري، وما عرف عنه من إقبال على العلماء بكافة ميولهم وتوجهاتهم، وكذلك تبنيه للمستجدات مهما اختلفت أطيافها؟ أو يمكن ربط السبب إلى حالة السلم الذي ساد عصر الأوسط، وخلو العصر من القلاقل المعكرة، مثلما كان الحال في عصر أبيه الأمير الحكم بن هشام. أو أن الأمر هو أفراز مرحلي وطبيعي دافعه سيادة توجه العلمي المتطلع لمغذيات فكرية جديدة. أو هل يكون ما يحصل برمته نتاج لتضافر العوامل المذكورة مجتمعة أو غيرها في سعى متوافق يرمي إلى إحداث مجالات علمية أوسع، وتبني ما يمكن للأندلسيين رعايته من أفكار، وفتح قنوات تمهيدية لانسيابها.

إن تناغم الفرضيات المطروحة لأسباب التوسع في الحقول العلمية المفتوحة مع سمات عصر الأوسط نفسها، يقود إلى صياغة جملة استفسارات لغرض التساؤل عن الدور الذي تحمله الفريق الذي كان ينظر إليه بوصفه راعياً للواقع العلمي في البيت الأندلسي، ويعني هؤلاء شيوخ المالكية الأندلسية بعد عودتهم المظفرة والموعودة لكراسيهم الشاغرة في مطلع عصر الأوسط. ومعرفتنا بهذه الحقيقة هي التي في الواقع تسوغ تساؤلنا عما فعله شيوخ المالكية تحديداً، لأن السؤال يوجه عادة إلى من يملك الإجابة ومن قبله القرار.

إن العفو الذي أصدره الأمير الحكم في أواخر أيامه عن كبار المالكية، يحيى بن يحيى الليثي، وطالوت بن عبدالجبار، واستثمر الأمير عبدالرحمن تبعاته، عني أن المالكية تسلمت زمام المسار العلمي مرة أخرى، وكأن ما حصل في "الربض" غداً أمراً منسياً تماماً، وعني هذا تباعاً عودة القيادة العلمية إلى يد شيوخ المالكية. وكان قد عُرف عن هؤلاء في السابق، وقبل الربض، منذ أن حول هشام ابن عبدالرحمن المذهب المالكي مذهباً حصرياً للأندلس، تفضيلهم المالكية مذهباً وحيداً للأندلس، والمالكية نهجاً علمياً للأندلسيين.

إن هذه المسلمة هي التي تدفعنا إلى طرح السؤال بصيغة مباشرة؛ كيف قبل مالكيو الأندلس وهم يرون الطوق الذي فرضوه على التحصيل العلمي ينكسر أمامهم؟ وكيف وسعت صدورهم التغاضي عن الانفتاحات العلمية المشهودة في عصر الأوسط؟.

لم يخض أهل المتابعة في أسرار هذه التقلبات، مع أنهم، ومثلما سيرد لاحقاً، وقفوا كثيراً عند المواجهات التي ثارت بين شيوخ المالكية وأصحاب التوجهات العلمية المضادة، مثل رجال الحديث.

إن غياب الطروحات في القضية المثارة لاشك أنه عامل مغمض لحالة مهمة في حالات التاريخ الفكري في الأندلس. فالقضية لم يخض فيها أهل المتابعة الراصدين لتاريخ الفكر في الأندلس. ولعل أقرب من قرب منها، وأولى رأياً فيها هو محمد الزاد، ففي رصده لارهاصات "هيج الربض" على الجانبين: السلطة الأموية ممثلة في الأميرين الحكم بن هشام وابنه عبدالرحمن؛ وجبهة المالكية الأندلسية ممثلة في كبار المالكية الأندلسية، يحيى بن يحيى الليثي، وعيسى بن دينار، وطالوت بن عبد الجبار، يقول الزاد: "ورغم غلبة جند الأمير (الحكم) وأعمال الانتقام التي ارتكبوها، فإن المواجهة انتهت إلى إدراك السلطتين ضرورة إنشاء علاقة واقعية بينهما. أي بعد عفو الحكم عن الفقهاء المتهمين بالمشاركة في الربض، واعتراف شيوخ المالكية بأخطائهم وتوبتهم"<sup>(٦١)</sup>.

وعلى الرغم من جدارة هذا المقترح الذي يكاد أن يكون يتيماً في النقاش المطروح، وكذلك توافقه مع ما آلت إليه العلاقة المرصودة بين الطرفين، شيوخ المالكية وعبدالرحمن الأوسط، إلا أن المقترح نفسه يبرر شيئاً من الوقوف عنده. ولعل الاعتبار الأهم في النقاش، أن جبهة المالكية الأندلسية بعد الربض، لم تكن جبهة جامعية ومؤلفه، فهي عموماً كانت قائمة على عالم واحد وهو يحيى بن يحيى الليثي، بعد تفرغ عيسى بن دينار للفتوى والتدريس، وانصراف طالوت بن عبد الجبار وخمول ذكره. لقد بقي الليثي لوحده يشكل المرجعية الوحيدة للمالكية كما ظهرت بلبوسها الجديد عقب الربض، وكان أعلى سماً رفض الليثي منصب القضاء، مع التدخل في تعيينهم، والاكتفاء بمنصب "المشاور" المستحدث الذي نظر إليه بهيبة أعلى من هبة منصب قاضي الجماعة، إلى جانب ما عُرف لليثي من حظوة ونفوذ عند الأمير عبدالرحمن نفسه<sup>(٦٢)</sup>.

لعل الأقرب لواقع الحال إبدال عبارة "العلاقة الواقعية" التي اقترحها الزاد، بعبارة "العلاقة المتفاهمة"، فمن جانب عبدالرحمن بن الحكم فقد عُرف عنه قدرة الاستيعاب للمستجدات، فضلاً عن سمة تسامح فيه. ومن جانب الليثي يبدو أن صعوده إلى المكانة العالية التي لم يسبق لعالم أندلسي الوصول إلى مثلها، واحرازه النفوذ على الأمير وشيوخ المالكية الآخرين، قد ارضاه وأمسك يده من التدخل في كل أمر طارئ. فالمالكية لم تعد بالنسبة له ممارسة بقدر ما غدت قوة تمنح صاحبها صنع القرارات الكبرى. ولذلك فإن ظهور اهتمامات علمية جديدة عند الأندلسيين، وهو في علو مقامه ذلك، لم يمثل له شأناً مقلقاً، ولا سيما أن هذه الاهتمامات كانت لا تزال في بدايتها، وفي حدود

التطلعات الفردية، ولا تمثل أنشاقاً جماعياً من المسار المالكي الأندلسي. فهي على هذا الحال غير جدية بمنازلتها، فهي لم تكن قد مثلت بعد جبهة علمية قادرة على منازعة المالكية الأندلسية هيمنتها العلمية أو حتى قادر على مشاركتها السيادة العلمية.

إن ما اطمأنت إليه نفوس جبهة المالكية الأندلسية ممثلة في شيخها الليثي سرعان ما أخذت تدخل في حالة ترصد، وذلك عندما أخذ رجيل آخر من طلاب علم أندلسيين يعودون من المشرق. وهؤلاء لم تكن وجهتهم المدينة دار الهجرة وإمامها مالك بن أنس، بل كانت بغداد، فيما يصنفها محمود علي مكّي بالمرحلة البغدادية، ضمن مراحل التأثيرات المشرقية على الأندلس. وبغداد حينها، في مطلع القرن الثالث الهجري، كانت قد ورثت المدينة كموئل يوجه طلاب العلم إليها وجهتهم بعد وفاة الإمام مالك عام ١٧٩هـ. وكعادة طلاب العلم الأندلسيين الذين لم يجهدوا أنفسهم ألا للوجهة الأفضل والأرفع ذكراً. افتتح محمد بن وضاح بن يزيد (٢٠٠ - ٢٨٦هـ) وجهة الترحال إلى بغداد، حيث الفكر الحنفي والشافعي ودراسة علم الحديث عام ٢١٨هـ. وبعد عودته من رحلته الأولى، عاد مرة أخرى للاستزادة العلمية إلى بغداد. وهنا يشار إلى سماعه سماعاً واسعاً لعلم الحديث، حيث لم يغادر محدثاً كبيراً إلا ذهب إليه وأخذ عنه حتى بلغ عدد شيوخه، كما يترجم له ابن فرحون، مائة وخمسة وستين رجلاً<sup>(٦٣)</sup>.

قدم محمد بن وضاح؛ بالملكة الفردية والعملية التي عُرف بها، نموذجاً جديداً لعالم أندلسي بعيداً عن الانضواء المالكي. وكان ممكناً أن تبقي تجربته ضمن الحالات الفردية مثل غيرها من الحالات العلمية التي رصدت في الأندلس في أيام الأوسط، لولا أن نمودجه تعزز بنموذج أقوى في نفس السياق. ويتمثل هذا النموذج في بقي بن مخلد (٢٠١ - ٢٧٦هـ). وعلى الرغم أن جهوده في التحصيل العلمي في بغداد، ولا سيما في سعيه للدراسة مع شيوخ الحديث، حيث بلغ عددهم في الرحلتين التي ارتحلها إلى بغداد مائتين وأربعة وثمانين رجلاً<sup>(٦٤)</sup> وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، قورن بعدد من درس معهم محمد بن وضاح في بغداد مع علماء الحديث وبما عُرف من تأهيل محمد بن وضاح العلمي، إلا أن بقي بن مخلد أبدى نشاطاً في التعريف بعلم الحديث في الأندلس فاق ما قام به ابن وضاح قبله<sup>(٦٥)</sup>. ومع أن ما قام به ابن وضاح بقي ضمن الاجتهادات الفردية، أو هكذا نظر إليه من قبل المالكية، إلا أن انضمام بقي بن مخلد في الجهد ومع تضافر جهد الاثنين، ابن وضاح وابن مخلد ظهر علم الحديث بوصفه جبهة علمية قادرة على تأسيس نفسها بوصفها مدرسة منافسة للمالكية ومشاركة لها. وهذا الظهور لم يكن متوقعاً أن يقبل به الطرف المالكي، وبالأخص عندما أخذت مدرسة الحديث الناشئة تجتذب موالين لها على نفس النسق الذي كانت حكراً على المالكية<sup>(٦٦)</sup>. وتستأثر بطلاب بدأوا تحصيلهم العلمي من المدرسة المالكية.

وكان مما سهل عبور طلاب المالكية إلى علم الحديث هو معرفة هؤلاء بما يمثلته الحديث أصلاً في الفكر المالكي نفسه. فالمالكيون كانوا في الواقع أعرف الناس بمنافع علم الحديث، وكما أضيف إلى إدراكهم هذا أن علم الحديث كان في الأصل مصدر علم علماء الأندلس الأوائل منذ أيام توجه الأندلس للأوزاعية، قبل أن ينصرف أهل الأندلس

من الحديث عند انصرافهم من الأوزاعية، وذلك عندما شغلهم، كما يقول الصمدي، فقه مذهب مالك<sup>(٦٧)</sup>. ومع ما حملت هذه التغييرات من مخاوف على المالكية الأندلسية، إلا أن راعي المالكية يحيى بن يحيى الليثي لا يُعرف عنه أنه سجل اعتراضاً لما كان يراه في محاولات رجال الحديث، ولا سيما من بقي بن مخلد في نشر علم الحديث في الأندلس، والتعريف بكتبه التي أدخلوها معهم من بغداد. قد يفسر موقف الليثي بغير تفسير منه التسامح، على ديدن أمير الأندلس، عبدالرحمن بن الحكم، أو التغاضي، وهذا عرف عنه، أو الاستسلام بحكمة أمام التيارات البغدادية التي أخذت تهب على الأندلس، بعد أن شرع لها عبدالرحمن منافذ العبور الحضاري والفكري بسياسة انفتاح يقر له به المؤرخون. أو أن هذا كان أدراك من الليثي لرصانه المكانة العلمية الخاصة التي كان يعتليها، فهو عندها كان يتربع على أوج نضجه الفكري والسياسي على حد سواء.

لم يكن موقف الليثي من ظهور مدرسة الأثر ورجال الحديث، كما سنتبين منه لاحقاً، معبراً عن مواقف شيوخ الفقه الآخرين تماماً. فإذا كان رأى كبير الفقهاء وشيخهم يفهم منه أن ظهور مدرسة الحديث في الأندلس لا يعد أمراً يستدعي إعلان النفي عليه. فإن آخرين من الفقهاء ممن لربما احجمهم موقف شيخهم كانت نفوسهم تضرر ردود أفعال غير التي كانت في صدر شيخهم الليثي. لقد ظهرت ردود الفعل المغايرة بعد وفاة الليثي عام ٢٣٤هـ، وتأكد الأمر بعد وفاة عبدالرحمن بن الحكم عام ٢٣٨هـ، ثم قرين الليثي في العلم عيسى بن دينار عام ٢١٢هـ. لقد وصّف ابن دينار بأنه كان أفقه من الليثي، وبأنه هو الذي علم أهل الأندلس الفقه. وابن دينار مثل الليثي لا يعرف له موقف تجاه رجال الحديث<sup>(٦٨)</sup>.

إن وفاة شيوخ المالكية الكبار، وكذلك أمير الأندلس الراعي لهم. فتح المجال لرعي المالكية الآخرين لإعلان مواقفهم من رجال الحديث علناً. وهنا يبرز اسم الفقيه المالكي أصبغ بن خليل بوصفه رأس حربة تعلن مالكية الأندلس من خلاله مواجهة، أهل الحديث. وقد عرّف عياض ابن خليل قائلاً:

"كان من أهل العلم والفقه والرياسة، بصيراً بالوثائق، حافظاً للرأي على مذهب مالك وأصحابه، دارت عليه الفتيا خمسين عاماً، وطال عمره، وكان معادياً للآثار، ليس له معرفة بالحديث. وشديد التعصب لرأي مالك وأصحابه، وهو الذي قال: لأن يكون في تابوتي رأس خنزير خير من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبه. ويضيف عياض: أن أصبغ بن خليل كان يعادي أهل الأثر. وكان قاسم بن أصبغ -قريب له- يدعو عليه ويقول: هو الذي حرمني أن أسمع من بقي بن مخلد [ وكان يسكن قريب منه ] ونهى أبي أن يحملني إليه<sup>(٦٩)</sup>.

بهذا الحماس المنفلت، أخذ أصبغ يثير حملة على أهل الحديث ويثير بذلك فتنة فكرية لم تعرف مثلها الأندلس من قبل. وكان محتماً عند اتساعها أن تصل أخبارها إلى مسامع الأمير محمد بن عبدالرحمن. ويكمل ما حدث ابن سعيد نقلاً عن صاحب الجذوة مستطرداً:

كان محمد محباً للعلوم مؤثراً لأهل الحديث، عارفاً، حسن السيرة، ولما دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتاب أبي بكر بن أبي شيبة، وقرأ عليه، أنكر جماعة من أهل الفقه ما فيه من الخلاف، واستشنعوه، وبسطوا العامة عليه، ومنعوا من قراءته، إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد، فاستحضره وإياهم، واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصفح جزءاً جزءاً، إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه موافقهم على الإنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب: هذا كتاب لا تستغني خزانتنا عنه فانظر في نسخه لنا، ثم قال لبقني بن مخلد: انشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك. فنهاهم أن يتعرضوا له<sup>(٧٠)</sup>.

ويشير الخشني إلى تواصل التأيد لرجال الحديث إلى عهد الأمير عبد الله بن المنذر، قائلاً: "قال خالد بن سعد: حدثني أحمد بن خالد قال: سمعت محمد بن وضاح يقول: دخلت على الخليفة عبد الله عليه السلام ذات يوم فقال لي: يا محمد بن وضاح لا تفتونا إلا بالأحاديث المسندة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا حاجة لنا بالرأي"<sup>(٧١)</sup>.

يخلص مؤنس من خلال متابعته لتاريخ المواجهة التي قامت بين أهل الفقه وأهل الحديث، أن المواجهة حسمت يوم وقف الأمير محمد بن عبد الرحمن موقفه المذكور مع بقي بن مخلد<sup>(٧٢)</sup>. وقد يكون هذا صحيحاً لاعتبارين أولهما؛ محدودية عدد من حملوا لواء المواجهة من أهل الفقه على أهل الحديث، فالمصادر تكاد لا تذكر سوى مؤججها الوحيد أصبغ بن خليل، ولا تشير مثلاً إلى موقف مؤيد لمثل هذا من قبل عبد الملك بن حبيب، معاصر ابن خليل وقرينه في المشاورة والفتوى والمكانة العلمية. وثانيهما: أن الفقهاء ب وفاة الليثي كانوا قد فقدوا فقيهاً ينعم بخطوة نادرة عند الأمراء الأمويين، ولذا فإن الأمير محمد بن عبد الرحمن بموقفه الحاسم مع أهل الحديث، كان في الواقع يعلن التخلي عن المحاباة الممنوحة لبعض الشيوخ، ولا سيما الليثي الذي كان الأمير الأوسط لا يخفي ترمه منه ومن الفقهاء الضالعين<sup>(٧٣)</sup>، ويعطى أمره لنشر علم آخر إلى جانب الفقه المالكي.

لم يكن متوقعاً أن يحسم موقف الأمير محمد باب الجدل القائم بين الفقهاء وأهل الحديث ويقفل بابه تماماً. وقد يكون قد بقي شيء من الخلاف في الصدور. إلا أن الأندلس نفسها ومنذ أيام الأمير محمد، مروراً بالمنذر، ثم عبد الله (٢٣٨ - ٣٠٠هـ) كانت قد دخلت مرحلة صراع سياسي، عرفت بالفتنة الأولى تميزاً لها عن الفتنة الثانية التي سقطت دولة الأمويين بعدها، والفتنة الطاغية هذه كانت قادرة على صرف أنظار الأندلسيين من مشاكلها الفكرية إلى مخاوفها السياسية.

بيد أن الظروف السياسية المثقلة تلك، كانت أيضاً فترة تأنُّ للجانبين ليتدارس كل فريق ما كان ينافح عنه الفريق الآخر، ويتدبرا في غايات ومضامين ما كان يثير الزواجر والجدل.

ويبدو أن صفاء النفوس، ونسيان الرواسب بين الفريقين بدأ يبشر عن نفسه مع استعادة الأندلس وحدتها، وعودة الأمويين على يد عبد الرحمن الثالث (الناصر)، من ٣٠٠ - ٣٥٠هـ إلى القوة التي أفضت إلى إعلان

عبدالرحمن إعلان الخلافة الأموية في الأندلس عام ٣١٦هـ. ومع عودة الوحدة السياسية بدأ يلوح في الأفق ملامح وحدة فكرية أيضاً، نتج ذلك من التقاء المدرستين، الفقه والحديث، ومن ثم انصهارهما تدريجياً في مفهوم فكري أشمل من ذي قبل. عندها أخذ القوم يدركون أنهم كانوا ينازلون بعضاً في دعاوى هم يتشاركون فيها أصلاً. أدركت المالكية أن الحديث وعلومه، ويشهد بذلك موطأ مالك، هو أصل المنبع الذي يروي أفكارهم. وفي المقابل تيقن أهل الحديث أن عملهم ليس إلا عضداً مقوياً لأركان المالكية ذاتها، فالمالكية تقوم أصلاً على القرآن والسنة. كما أدرك الجانبان أنهما كانا أقرب إلى بعضهما برغم التباعد المفروض. وكان هذا اعترافاً بأن المالكية هي نهج الأندلس المذهبي والعلمي، وأن أهل الحديث، كما عُرف عن ابن وضاح نفسه، هم على ولاء لها. لقد عُرف عن ابن وضاح أنه كان ملتزماً لمذهب مالك، منافحاً عنه مدافعاً، وهذا ما أدى بعياض في مداركه أن يعده من الطبقة الثالثة الذين انتهى إليهم علم مالك<sup>(٧٤)</sup>. وكان هناك مالكيون، كما يظهر هذا التوجه واضحاً في داود بن جعفر الذي يقال أنه أُملي على تلاميذه ثلاثة آلاف حديث، وحبيب ابن الوليد المعروف بدحون، ممن نظروا إلى الموطأ على أنه "مسند" وإلى مالك على أنه محدث، ومضوا في دراسة أحاديث مالك دراسة مستقلة عن الأحكام والآراء التي رتبها مالك عليها واستطردوا في هذه الناحية دون أن يثيروا استنكار الفقهاء<sup>(٧٥)</sup> بالتقارب الموجود أصلاً بين الفريقين، يبدو أن الوحدة السياسية التي شهدتها الأندلس في مطلع القرن الرابع قد سبقها وحدة تدريجية بين شيوخ المالكية وشيوخ الحديث، فبعد الخلافات الاستهلاكية بين الطرفين، والذي كان موقف الأمير محمد بن عبدالرحمن حاسماً لها<sup>(٧٦)</sup>، يبدو أن طرقي الخلاف بدأ يتزايد الميل فيهم إلى ردم الصدع وأحداث تفاهم داخلي بينهم، فإن بدا ذلك قراراً اختيارياً في ظاهره إلا أن دوافع إجبارية أخرى كان لها أثرها أيضاً في عملية الردم. لعل صورة الجماعة العلمية في الأندلس، أو طبقة أهل العلم كما كانوا يعرفون عموماً، بوصفها جماعة متصدعة داخلياً ومتنافرة فيما بينها كان لها أثر في لم الشمل، فهؤلاء هم عقل المجتمع، والدعاة لوحدة الوطن الأندلسي في زمن سادها التناحر والتنافر السياسي، ولا يتوافق مطلبهم مع ما يشكون من مثله في داخل صفوفهم. كما أن هناك ناحية مهمة في هذه القضية، وإن ظلت مهمة في أعين مؤرخي تاريخ الفكر في الأندلس، ويتحور هذا الأمر في الجانب التأكيدي عليه في المصادر التاريخية. فعند استنطاق المصادر في تناولها للخلاف المثار بين شيوخ المالكية وشيوخ الحديث، نرى أن كتب التواريخ الأندلسية العامة، ابن حيان ومقتبسه مثلاً كانت أكثر ابرازاً وشرحاً لصور الخلافات، كما هي أوسع في التفصيلات التي ترسمها. على النقيض من هذا، تصمت كتب الطبقات والتراجم عنها بصورة عامة، حتى في تراجم من كان أصحابها ضلعاً في الخلاف، سوى من تطرف في مواقفه، مثل أصبغ بن خليل، كما مر بنا.

في الجانب العلمي، يبدو أن الفريقين بعد وفاة رعييلهما الأقوياء، يحيى الليثي وزباد بن عبدالرحمن، وعبدالملك بن حبيب، في جانب الفقهاء؛ محمد بن وضاح وبقى بن مخلد في جانب أهل الحديث، أخذوا يدركون أنهما استنفدا كثيراً من قوة الجذب وإثارة الاهتمام، فالمالكية الأندلسية بعد ذهاب رعييلها الكبار غدت مالكية أندلسية في مظهرها، حيث



لم تعد فيها هيئة المالكية القائمة على "عمل أهل المدينة"، وحل بدلاً منها مالكية لاجئة إلى الشروح ( المدونة الكبرى)، والمختصرات مثل المدونة الصغرى. وغدت المالكية بسبب ذلك في حاجة إلى آفاق فكرية مجددة لدمايتها، كما أن علماءها بعد يحيى الليثي وأصبغ بن خليل وعبد الملك بن حبيب، كما يخلص مؤنس، لم يعودوا يطمحون إلى مثل مكافهم إلا إذا كانوا من طراز جديد، وأهل الحديث بدورهم، بعد ابن وضاح وابن مخلد، لم يظهر فيهم من يحمل الراية مثلما حمل القادة الراحلون، فعلم الحديث، بينما كانت أخبار ازدهاره في بغداد تصل تباعاً إلى الأندلس<sup>(٧٧)</sup>، أظهر جهوداً في الأندلس وافتقد القدرة على مجارات ما كان دراسة علم الحديث يحزره في المشرق.

وهناك جانب آخر كان له أيضاً دوره في التقارب الحاصل، والجانب هذا يمكن البحث خلاله في المسار الانفرادي الذي سلكه كل فريق على حدة، فالمالكيون عموماً، وليس بطبيعة الحال كلهم، ظهروا أكثر التصاقاً بالسلطة الأموية، وغدوا وكأثم رجال خدمة لهم، ولذا فإن جهودهم غدت منصرفة أكثر إلى القيام بالمسؤوليات الرسمية التي يعينون فيها، منها إلى الرواية والتدريس. بينما ظهرت صورة رجال الحديث على النقيض من هذا تماماً. فهم غدوا الطبقة العاملة في حقول التدريس وعقد الحلقات. كان الأميران، محمد بن عبدالرحمن وعبدالله بن محمد علماؤهما من أهل الحديث ورجالهما من الفقهاء. وتوافر التزعة الفطرية لدى العلماء عموماً للدراسة والتدريس والتحصيل العلمي، فإن علماء الفقه الأندلسي أمسوا أميل إلى تقليد أهل الحديث في هذه الجهود، ولعل هذا كان سبباً آخر للتقارب.

ولعل خاتمة القول هنا يكمن في أن الأندلس وأهل الفكر فيها لم يكونوا في حاجة أو حتى في مستوى علمي متمكن ليثيروا على أنفسهم زوابع هم في غنى عنها. فعلماء الأندلس، المالكيون أولاً وأهل الحديث ثانياً، كانوا لا يزالون، مهما بلغ في بعضهم القدرة العلمية المنافسة لعلماء عالم الإسلام، يرنون إلى المشرق ويستوردون منها علومهم. ويمكن القول أن الأندلس عموماً في حاجتها الفكرية بقيت، إلا من استثناءات، في الطرف المستقبل لما يأتيها من علوم المشرق.

مع تبلور هذه المرحلة، وبدءاً من أواخر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، ودلالة على الانصهار العلمي بين المالكية، الذين يمثلون المؤثر المدني أو الحجازي على رأى محمود مكي، وأهل الحديث، الذين يمثلون المؤثر البغدادي على نفس التقسيم، غدا سعي الجمع بين الحقلين، الفقه والحديث، مطلباً مرغوباً وبالتالي شائعاً فيما بعد. أن نظرة إحصائية فاحصة لتراجم ابن بشكوال في الصلة، وأعمال مخصصة لسيرة العلماء، مثل المغرب في حلي المغرب، ومصنف لتراجم فروع علمية خارج الفقه والحديث، مثل طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، توفر نسبة غير قليلة (ما يربو على ١٥٠ عالماً جامعاً بين المطلبين، الفقه والحديث بين الربع الأخير من القرن الثالث إلى مطلع النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وحملت بعض هذه التراجم مفارقات بعيدة الاحتمال، مثل جمع يحيى بن إسحاق حفيد يحيى الليثي رواية الفقه من أبيه وجده والحديث من الآخرين، ويحيى بن الأصبغ بن الخليل الذي جمع الحديث إلى الفقه<sup>(٧٨)</sup>.

وأحياناً مفارقات يمكن فهمها في سياق ما كان حاصلاً، حيث يقول ابن سعيد: "ومن العجائب أن عبدالله كان شافعيّاً، وأخاه عبدالعزيز حنفيّاً، والحكم المستنصر مالكيّاً"<sup>(٧٩)</sup>.

إن دلالات ما قيل عن انتماء ثلاثة من أمراء البيت الأموي، عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن الأوسط وأخيه عبدالعزيز، ومن بعدهما الحكم بن عبدالرحمن الناصر (المستنصر) إلى المذاهب الثلاثة التي عرفتها الأندلس، تتوافق مع الخلاصات التي ترمي الدراسة إليها. وهي أن الحركة الفكرية الأندلسية بعد المؤثرات البغدادية عليها بدأت وكأنها حركة قابلة للانطلاق خارج الحواجز والوصاية التي فرضها عليها دعاة المالكية الأندلسية. لا يعني هذا أن المالكية الأندلسية كانت تفرض طوقاً على التحصيل العلمي وتغلق النوافذ أمام الحقول العلمية الأخرى. لا نعرف أن ذلك كان شائعاً أو حتى مثل مخطط منفذ سوى من بعض غلاة الفقهاء مثل أصبغ بن خليل الذي كان يمنع ابن أخيه من الجلوس لبقي بن مخلد، كما مر بنا. بيد أن المالكية، وقبل ظهور أثر رجال الحديث، كانت التوجه الحصري لطارق باب العلم، إذ لم يكن هنا باب للعلم في الأندلس سوى باب المالكية.

ومثلما لم يكن متوقعاً أن يكون ولاء أمراء الأندلس لغير المالكية من زمن هشام الأول إلى عبدالرحمن الأوسط زمن السيادة المالكية، فإن اختلاف أمراء الأندلس إلى ثلاث مذاهب، خلال حقب التلاقي بين الفقه والحديث، كان بنفس القدر متوقعاً. وذلك لأن أمراء الأندلس كانوا في أهوائهم الخاصة يستنشقون هواء التيارات التي كانت تهب على الأندلس. والتيارات بتنوعها واختلافها، لم يعد تأثيرها قاصراً على الاختيار المذهبي فحسب، بل إلى ما تجلبه الخيارات المذهبية من فكر شمولي من ورائها. وهذا الذي نملك في الواقع دلالات ظهور براهينه سواء في الجانب التحصيلي أو التطبيقي وفي ميادين التأليف العلمي. في متابعته التاريخية لتاريخ الفكر الأندلسي، ينتقل آنخل جنثال بالنشيا من شاهد علمي إلى الآخر، وكأنه في عمله يتابع نتائج التلاحم الفكري بين الفقه والحديث في الأندلس، والتوسع الكمي والنوعي في الحقول العلمية<sup>(٨٠)</sup>. وعندما حصر توماس. إف جليك نظره إلى دقائق نمو الفكري العلمي - التطبيقي، في الأندلس، غدت الحقب التي حددت هنا، وكأنها الأزمنة التي شهدت فيها الأندلس انفجارها العلمي<sup>(٨١)</sup>.

إن حيز الدراسة المحسوب سوف لن يوفر المجال للوقوف عند النماذج الفكرية الغنية التي برزت في الأندلس، ويلمح المتابعون لهؤلاء أن بروزهم كان مرتبطاً أو نتيجة للتقلبات الفكرية التي حاولت هذه الدراسة متابعة خطوطها العريضة. وإذا لم يكن من مجال سوى ذكر الأسماء، فلعل من المقنع أن نبدأ بالخليفة الأموي الثاني، الحكم المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ)، لقد عرفناه مالكيّاً مذهباً، ولكنه كان في نفس الوقت ميالاً ليس إلى الحديث فحسب، بل إلى العلوم قاطبة، فهو لم يجمع مكتبة لم تجتمع لحاكم مسلم أبداً، بل كان قارئاً وشارحاً لها. وفي تقديم النماذج هناك ابن حزم، وابن عتاب والمنذر بن سعيد البلوطي، وقاسم بن أصبغ، وابن القوطية، وابن عبدالبر<sup>(٨٢)</sup>. ولعل من المستحسن أن نختم بالإشارة إلى أن من تسنموا مكانة كبير العلماء، أو "شيوخ العصر" كما يسميهم حسين مؤنس منذ مطلع

القرن الرابع الهجري . (٧ حالات من مجموع ٣٥ حالة قبل القرن/ ٤ و ٣٠ بعد القرن / ٤) كانوا من العلماء الذين جمعوا الفقه والحديث فضلاً إلى ميادين علمية أخرى<sup>(٨٣)</sup>.

لعل من حسنة التقارب الفكري الأندلسي أن الانصهار البوتيقي فيه لم يكن ماسحاً لأصول التوجهات العلمية القائمة . أن الانصهار العلمي لم يعن أن المالكية قد زالت وانتهت من الأندلس، ومثلها علم الحديث . صحيح أن الانصهار كونه أشبه بما هو جبهة فكرية عريضة، ومثلة لجبهة رسمية، لا تمنع في الوقوف أمام تيارات جديدة، مثل حركة ابن مسرة في أيام عبدالرحمن الناصر<sup>(٨٤)</sup> في صورة تذكر بما كانت تفعله المالكية في سابق عهدها. لكن في الحقيقة، لا الفقه المالكي، ولا علم الحديث اختفيا تماماً إلى أواخر أيام الأندلس، فقد استمر للمالكية، مثل علم الحديث، طلابها ودعاتها والمنافحون عنها بصورة قريبة من حيث الشكل الخارجي لما عرفته الأندلس في بكورة أيامها، بما عُرف بالمعسكر اليمني والقيسي، أو البلدي والشامي<sup>(٨٥)</sup>. واستمر بتلك الهيئة معسكرين علمياً، يجتمعان في إنجازات، ويحتفظ كل معسكر بخصوصيته<sup>(٨٦)</sup>.

كان من المحتمل استمرار كل هذه التطلعات العلمية بحماسها وزخمها المسجل وحيويتها المتجددة لولا أن ظروف الأندلس السياسية بعد سقوط الخلافة الأموية، ونمو الخطر الأسباني الشمالي، كانا من ضمن العوامل المثبطة لكل الآمال. لقد طلب علماء الأندلس في أول أمرهم موازنة أمرائهم من أجل نشر وترسيخ علومهم. وعند نزوح العلم في الأندلس فيما بعد كان أمراء الأندلس قد ذهبوا وتركوا علماءهم يواجهون سوياً الزوال العلمي والسياسي.

### التعليقات

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، المقدمة (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، د. ت)، ١٧٠ - ١٧٣ انظر كذلك الصفحات ٢٦ - ٢٧ : ٢٩٣ - ٢٩٥. أن دول المغرب المعنى بها هي كافة الدول التي قامت في الغرب الإسلامي عقب الفتح مثل الأدارسة، ودول الخوارج في المغربيين الأوسط والأقصى، والغالبة، والفاطميون، ثم المرابطون والموحدون. انظر عن هذه الدول ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، وعبدالله العروي، مجمل تاريخ المغرب.

(٢)

Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols Trans: Sian Reynolds, ( New York: Harper Row, Pub 1972); Samuel Kinser, Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel, American Historical Review vol 86, Feb 1981, 63

عبد الغفور إسماعيل الروزي، المغرب الإسلامي في عالم قرنان برديول المتوسطي، دراسة تقديمية لمدرسة (الحوليات Annales) التاريخية وتطبيقاتها المنهجية، دراسات تاريخية، جامعة الملك سعود/ كلية الآداب (الرياض: مركز البحوث، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٢: ١٢٢ - ١٢٥.

- (٣) إن هذا هو ما يجمع عليه المؤرخون في تحديد تاريخ فتح الأندلس.
- (٤) هناك آراء عديدة حول أسباب استدعاء الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك أسهم بها غير مؤرخ، ويصعب حصرها هنا لتعدددها . انظر: المؤلف المجهول، أخبار مجموعة، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ٢٧-٢٨؛ كذلك المقرئ نفح الطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، ١: ٢٨١؛ أيضاً دراساتها عبدالعزيز بن موسى بن نصير وأسباب مقتله، دراسة تحليلية لأحداث التاريخ الأندلسي المبكر، مجلة جامعة الملك سعود ٧م الآداب (٢) (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، ٥٠٤-٥٠٥ .
- (٥) عبدالعزيز اختاره والده موسى قبيل تركه الأندلس بأمر من الوليد بن عبد الملك بوصفه أول وال على الأندلس، أما السماح بن مالك فقد اختاره الخليفة الأموي في مسعاه لاختيار العمال الصالحين. انظر: حسين مؤنس، فجر الأندلس (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩م)، ١٢٩-١٣١/١٣٥-١٤٠ .
- (٦) عن أسباب مقتل عبدالعزيز بن موسى انظر دراستنا (هامش (٤)). أما عن ظروف مقتل السماح ابن مالك، انظر: ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٣٨ .
- (٧) يقول الخشني أن منصب "قاضي الجند قرطبة" هو الذي تحول لاحقاً إلى منصب قاضي الجماعة، الخشني، أبي عبدالله محمد بن حارث بن أسد القيرواني، (د ٣٦١هـ)، قضاة قرطبة (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ١٤؛ وعن القضاة الذين يصنفهم الخشني بقدماء قضاة قرطبة، انظر: ٨ - ٢١ .
- (٨) سيتم التعريف به لاحقاً.
- (٩) الخشني، قضاة قرطبة، ١٥-١٦ .
- (١٠) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١م، ١٤-١٦)؛ ويزيد أميليو غارسيا غومس في وصفه المجتمع الأندلسي بالبداءة، الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م)، ٢٨ .
- (١١) يرجح خليل إبراهيم الكبيسي، مستنداً على ما يخلص إليه ابن الخطيب في الإحاطة، أن يكون مذهب الأوزاعي قد دخل الأندلس سنة ١٢٥هـ، حيث دخل الأندلس في ذلك العام عدد كبير جداً من أعلام أهل الشام مع بلج بن بشر القشيري، دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م)، ٢٩؛ والمذهب ينسب إلى إمام أهل الشام عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي، انظر: طه لولي، عبدالرحمن الأوزاعي، شيخ الإسلام وإمام أهل الشام (بيروت: ١٩٦٨م).
- (١٢) لم نشأ إرهاباً الدراسة بتفصيلات دخول الجند الشامي الأندلس، فهي حوادث يخلّ بها الإيجاز ويفسدها محاولة إعطاء خطوط عامة لها. وعليه ارتأت الدراسة فائدة الإحالة إلى ما فصله فيها إحسان عباس في كتاب، تاريخ الأدب الأندلسي، ٢٣-٢٥؛ وكذلك على دراستنا: "أبو المخشي التميمي الأندلسي .. شاعر أعار سيرته للتاريخ. وهو كان أحد الداخلين إلى الأندلس مع هذه الطالعة (الكويت: المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ع/٧٥، س/١٩، ٢٠٠١م)، ١٤٢-١٤٤ .
- (١٣) الحميدي، أبي عبدالله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الأزدي (ت ٤٨٨هـ)، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، رقم ٥١٠ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ٢٤٤؛ أيضاً: الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت ٥٩٩)، بغية المتتمس في تاريخ رجال الأندلس، رقم ٨٥٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م)، ٣١١ .

- (١٤) عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م)، ١: ٥٥.
- (١٥) ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الازدي (ت ٤٠٣)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: دار إحياء التراث، رقم ٤٥٤ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١٥٣.
- (١٦) ابن الفرضي، رقم ١٤٣٢، ١٣٤، ورقم ١٠٩٩، ٤٢، ورقم ٢٣٩، ٧٤. أيضاً: خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٠ - ٣٤.
- (١٧) خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٣؛ عياض، المدارك، ١: ٥٥.
- (١٨) المرجع السابق، ٣١.
- (١٩)

M.A. Makki, Ensayo Sobre aportaciones Orientales en La Espana Musulmana, Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid, vols, IXX, ( Madrid 1961 - 2) 2 - 167

- عن المدينة يشير ابن خلدون في المقدمة أنها كانت عندئذ "دار علم" في أيام الإمام مالك، ٤٤٩. أما عن بغداد يكفينا الخطيب البغدادي لنلم من كتابه وصفاً عن الحالة العلمية فيها. انظر كذلك: منير الدين أحمد، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري، ترجمة سالي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م).
- (٢٠) المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، ٣: ٣٧ - ٥٥.
- (٢١) المقرئ، النفح، ٣: ٥٤؛ كذلك: خالد الصوفي، تاريخ العرب في الأندلس، عصر الإمارة (٢) (ليبيا: جامعة قارون، كلية الآداب، ١٩٨٠م)، ١٠٠ - ١٠٦.
- (٢٢) إن حالة الأوزاعية في عهد عبدالرحمن بن معاوية كان أشبه بحالة الواقع الموجود فعبدالرحمن لم يتعهد الأوزاعية تعهداً شخصياً ولا رسمياً. خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٦، يتابع المؤلفات تراجم المذكورين ويميل إلى المصادر.
- (٢٣) حسين مؤنس، شيوخ العصر في الأندلس (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م)، ١٦ - ١٨. أما عن المدينة وغدوها مقصد طلاب العلم، انظر: عياض، ترتيب المدارك، ١: ٨٢ - ٩٥.
- (٢٤) خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٦ - ٣٧.
- (٢٥) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: س. كولان وليفي برفنسال (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ٢: ٦١ - ٦٢.
- (٢٦) في الحرص على البقاء في أقصى ما مست حاجة الدراسة إليه، نحيل القارئ الراغب في التوسع إلى دراستنا: هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة: دراسة تحليلية لروايات ولاية العهد في العصر الأموي المبكر في الأندلس، مجلة جامعة الملك سعود، ١٥م، الآداب (٢) (١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م)، ٣٥٧ - ٤١٦.
- (٢٧) بشير حيان خلف بن حيان القرطبي، إلى سليمان بعبارة "سليمان الشام"، المقتبس، السفر الثاني، تحقيق: محمود علي مكي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، ٢.
- (٢٨) انظر لتفصيلات أوسع في النقاط التي طرحت هنا: عبدالغفور روزي، هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة، ٣٧٨ - ٣٩٧.

- (١٤) عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ١: ٥٥.
- (١٥) ابن الفرضي، أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي (ت ٤٠٣)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: دار إحياء التراث، رقم ٤٥٤ (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١٥٣.
- (١٦) ابن الفرضي، رقم ١٤٣٢، ١٣٤، ورقم ١٠٩٩، ٤٢، ورقم ٢٣٩، ٧٤. أيضاً: خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٠-٣٤.
- (١٧) خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٣؛ عياض، المدارك، ١: ٥٥.
- (١٨) المرجع السابق، ٣١.
- (١٩)

M.A. Makki, Ensayo Sobre aportaciones Orientales en La Espana Musulmana, Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid, vols, IXX, ( Madrid 1961 - 2) 2 - 167

- عن المدينة يشير ابن خلدون في المقدمة أنها كانت عندئذ "دار علم" في أيام الإمام مالك، ٤٤٩. أما عن بغداد يكفينا الخطيب البغدادي لنلم من كتابه وصفاً عن الحالة العلمية فيها. انظر كذلك: منير الدين أحمد، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم حتى القرن الخامس الهجري، ترجمة سالي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٩٨١م).
- (٢٠) المقرئ، أحمد بن محمد التلمساني، نفع الطبيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ٣: ٣٧-٥٥.
- (٢١) المقرئ، السنفح، ٣: ٥٤؛ كذلك: خالد الصوفي، تاريخ العرب في الأندلس، عصر الإمارة (٢) (ليبيا: جامعة قارونس، كلية الآداب، ١٩٨٠م)، ١٠٠-١٠٦.
- (٢٢) إن حالة الأوزاعية في عهد عبدالرحمن بن معاوية كان أشبه بحالة الواقع الموجود فبعبدالرحمن لم يتعهد الأوزاعية تعهداً شخصياً ولا رسمياً. خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٦، يتابع المؤلفات تراجم المذكورين ويعمل إلى المصادر.
- (٢٣) حسين مؤنس، شيوخ العصر في الأندلس (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م)، ١٦-١٨. أما عن المدينة وغدوها مقصد طلاب العلم، انظر: عياض، ترتيب المدارك، ١: ٨٢-٩٥.
- (٢٤) خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٦-٣٧.
- (٢٥) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: س. كولان وليفي برفنسال (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ٢: ٦١-٦٢.
- (٢٦) في الحرص على البقاء في أقصى ما مست حاجة الدراسة إليه، نحيل القارئ الراغب في التوسع إلى دراستنا: هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة: دراسة تحليلية لروايات ولاية العهد في العصر الأموي المبكر في الأندلس، مجلة جامعة الملك سعود، ١٥م، الآداب (٢) (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، ٣٥٧-٤١٦.
- (٢٧) بشير حيان خلف بن حيان القرطبي، إلى سليمان بعبارة "سليمان الشام"، المقتبس، السفر الثاني، تحقيق: محمود علي مكي (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٢.
- (٢٨) انظر لتفصيلات أوسع في النقاط التي طرحت هنا: عبدالغفور روزي، هشام بن عبدالرحمن الداخل وأسباب خلافته أباه في الإمارة، ٣٧٨-٣٩٧.

- (٢٩) محمد بن عبد الله حبان، أهمية كتاب موطأ الإمام مالك بن أنس واهتمام العلماء به (الرياض: عالم الكتب، مج/٢٣، ع/٣-٤، ذو الحجة ١٤٢٢هـ / المحرم - صفر ١٤٢٣هـ)، ١٩٧ - ٢٤٢.
- (٣٠) خليل الكبيسي، دور الفقهاء، ٣٩.
- (٣١) انظر تراجمهم؛ الزبيدي، أبو بكر محمد الحسن، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف)، ٢٥٣؛ ابن الفرضي، تاريخ، ٨٩٥؛ الخشني، قضاة، ٢٨٢؛ ابن الفرضي، ٥٧٨، نفسه ٢٨٨؛ انظر كذلك: خالد عبدالكريم حمود البكر، الرحلة الأندلسية إلى الجزيرة العربية، من القرن الثاني حتى نهاية القرن السادس الهجري (الرياض: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، ٦٤ - ٦٥.
- (٣٢) يصعب الإحاطة بالمصنفات التي ترجمت هؤلاء، وللمثال انظر: محمد بن حارث الخشني (ت ٣٦١)، أخبار الفقهاء والمحدثين، تحقيق: ماريا لويسا آيالا ولويس مولسبا (مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩٢م)؛ وعياض، المدارك؛ ابن الفرضي، تاريخ، وذلك في مواضع أسمائهم.
- (٣٣) حسين مؤنس، شيوخ العصر، ١٧.
- (٣٤) الخشني، أخبار، ٢٤٦، ٢٦٣، ٢٧٢، يختلف أصحاب الألقاب في روايات أخرى.
- (٣٥) الشيرازي، أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: ١٩٧٠م)، ١٥٢.
- (٣٦) مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، نشأة وخصائص (المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م)، ٣٦.
- (٣٧) عياض، ترتيب المدارك، ١ : ٥٥، وقد توهم المقرئ في النفع (٣ : ٢٣٠) وجعل تحول الأندلس إلى المالكية في دولة الحكم بن هشام بن عبدالرحمن، والأصح ما أثبتته عياض وغيره.
- (٣٨) المقرئ، نفع الطيب، ٢ : ٤٦.
- (٣٩) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ٦٢، وترد العبارة عند آخرين بصيغ مختلفة قليلاً؟ "ليت الله زين موسماً يمثل هذا (المقرئ، ١ : ٣٣٧)، أخبار مجموعة "وددت أن الله "...، ١٠٦.
- (٤٠) المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (لیدن: بريل، ١٩٠٩م)، ٢٣٧. ويورد المقدسي صور ما كان على النحو التالي: وفشا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بالمغرب؛ قلت: فلم يفش في الأندلس، قالوا لم يكن بالأندلس أقل منه ههنا؛ ولكن تناظر الفريقان بين يدي السلطان، لعله كان هشام؛ فقال لهم من أين كان أبو حنيفة؟ فقالوا من الكوفة، فقال ومالك؟ قالوا: من المدينة؛ قال: عالم دار الهجرة يكفيننا؛ فأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة، وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان. ويضيف المقدسي قائلاً: وسمعت هذه الحكاية من عدة مشايخ الأندلس.
- (٤١) الخشني، قضاة قرطبة، ٢٧.
- (٤٢) ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبدالله غيان، ط ٤ (القاهرة: مكتب الخانجي، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، ٢٣٢ - ٢٣٣. انظر كذلك بحثنا، أبو المحشي التميمي الأندلسي.. شاعر أعار سيرته للتاريخ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ١٩/٧٥/٤ (الكويت: جامعة الكويت، ٢٠٠١م)، ١١٧ - ١٦٤.
- (٤٣) حسين مؤنس، شيوخ المالكية، ١١.
- (٤٤) فضلاً عن اعتراف هشام بالمذهب المالكي بوصفه مذهباً رسمياً للأندلس، فإن كوندي ينفرد بذكر جملة من القرارات التي

أصدرها هشام والمعبرة أيضاً عن توجه شيوخ المالكية، منها فتح مدارس للأطفال في قرطبة وحواضر الأندلس الأخرى، وأمره بأن تكون لغة الدراسة العربية. J.A. Condy. History of the Domination of the Arabs in Spain, trans. J. Foster. (London, Henezy G. Bhon. 1854), 1: 224-110.

- (٤٥) حيان بن خلف بن حيان القرطبي، المقتبس، ١٤٠-١٧٣.
- (٤٦) ليفي برونس، تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية ٧١١ - ١٠٣١، ترجمة: علي عبدالرؤوف البحي وآخرون (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م)، ١٤٠-١٤٦؛ المقرئ، نفع الطيب، ١: ٢٣٠.
- (٤٧) محمد بن حارث الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ٣٥٩؛ عبدالواحد المراكشي، المعجب، تحقيق: محمد سعيد عريان (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣م)، ٤٤-٤٦.
- (٤٨) عياض، المدارك، ١: ٣٥٤-٣٥٥، ٤٩٢-٤٩٣، ٥٠٥-٥٠٧، ٣: ١٧، ٣١، ٥٠، ١٤٠؛ ابن الغري، ٢: ٨٩٥-٨٩٦.
- (٤٩) في شخص زهير بن مالك البلوي الذي كان يفاخر بتفرده بالاوزاعية، (ابن الفرضي، ٤٥٦، ١٥٣).
- (٥٠) عن عفو الليثي وابن دينار، انظر: محمد بن حارث الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ٣٦٠-٦٢، ٢٧٢ أما عن قصة عفو الحكم عن طالوت انظر: المراكشي، المعجب، ٤٤-٥٠.
- (٥١) في لحظة مواساة للنفس نظم الحكم بن هشام أبياتاً وجهها إلى ابنه عبدالرحمن نستقطع منها بيت القصد:
- فهاك بلادي أننى قد تركتها      مهاداً ولم أترك عليها منازعا
- المؤلف المجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١٢٠.
- (٥٢) حاولنا رصد الأوصاف التي وصفت بها أيام عبدالرحمن بن الحكم "الأوسط"، انظر: عبدالغفور روزي، زرياب والزريابية في الأندلس من منظور عصر عبدالرحمن الأوسط، العصور، مج/ ١٠ (لندن: دار الميراث يناير ١٩٩٥م، شعبان ١٤١٥هـ)، ١١٥-١٤٣.
- (٥٣) حسين مؤنس، شيوخ العصر، ٢٠.
- (٥٤) ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي (بيروت: دار الكتاب العربي ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م). انظر في مواضع ذكر عبدالرحمن الأوسط ومواضع ذكر اسم يحيى بن يحيى الليثي.
- (٥٥) المقرئ، نفع الطيب، ١: ٢٣٠-٢٣٢.
- (٥٦) خالد الصوفي، تاريخ العرب في الأندلس، عصر الإمارة، (ليبيا: جامعة قاريونس، ١٩٨٠م)، ١: ١٧٣؛ عبدالغفور روزي، زرياب والزريابية من منظور عصر عبدالرحمن الأوسط.
- (٥٧) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأنباري (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٧٥؛ المؤلف المجهول، أخبار مجموع، ١٢٢.
- (٥٨) النظرية كما يشرحها صاحبها انظر: Thomas S. Smith, "Aestheticism and Social Structure: Style and Social Structure: Style and Social Network in the Dondy life", ASR, vol. 39 (October), 728 - 748. أما تطبيقها عند جليك انظر: Thomas F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Princeton: Princeton University Press. 1979 (194 - 214).



(٥٩) انخل جونزاليس بالنتيا A.G. Palancia، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م)، ٥.

جارسيا جومس G.Gomez، الشعر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦م)، ٣٠-٣٣.  
ليفى بروفنسال Levi - Provincial، الحضارة العربية في إسبانيا، ترجمة: الطاهر أحمد مكي (القاهرة: دار المعارف، ١٤٥٥هـ/١٩٨٥م)، ٦١-٦٤.

(٦٠) مجموع الـ ٣٢٥٩ هي تراجم العلماء المصنفة في: ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ابن بشكوال، كتاب الصلة، وابن الزبير، صلة الصلة.

انظر: Abdulghafour I. Rozi, The Social Role of Scholars (Ulama) in Islamic Spain: A Study of Medieval Biographical Distionaries (Trajim), Unpublished Ph: D dissertation, (Boston University 1983), 198.

(٦١) محمد الوزاد، الاتجاهات الفكرية في الأندلس خلال القرن ٣هـ (فاس: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع/٤-٥، س، ١٩٨٠-١٩٨١م)، ١٥٥.

(٦٢) المرجع نفسه، نفس الصفحة، ومنصب المشاورة من بعد الليثي غدا منصباً متوارثاً لشيوخ الفقه والحديث لاحقاً.  
(٦٣) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور (القاهرة: دار التراث، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ٢: ١٧٩-١٨١؛ الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، بغية الملتبس (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م) رقم ٢٩١، ١٣٣. ويتابع منير الدين أحمد، مظاهر الإحرازات العلمية التي أحرزتها بغداد في علم الحديث، اعتماداً على ما ورد عند الخطيب البغدادي، منير الدين أحمد، تاريخ التعليم عند المسلمين والمكانة الاجتماعية لعلمائهم، ترجمة: سامي الصقار (الرياض: دار المريخ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

(٦٤) الضبي، البغية، ٢٤٥-٢٤٧.

(٦٥) حسين مؤنس، شيوخ العصر، ٤٣-٤٨.

(٦٦) حظي كل من محمد بن وضاح وبقي بن مخلد بدراسات موسعة عنهما، انظر: نوري معمر، محمد وضاح القرطبي، مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع: بقي بن مخلد (الرباط: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م). أكرم ضياء العمري، بقي بن مخلد القرطبي، (بيروت: د.ن، د.ت).

(٦٧) عرفت الأندلس خلال القرن الثاني الهجري نفر من محدثي المشرف مثل داود بن جعفر الصغير وحيب بن الوليد المعروف بدحون وصعصة بن سلام ومعاوية بن صالح. خالد الصمدي، حركة الحديث بقرطبة خلال القرن الخامس الهجري، أبو محمد عبدالرحمن بن عتاب نموذجاً، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ١٣.

(٦٨) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م)، ١: ٥٠-٥١.

(٦٩) عياض، ترتيب المدارك، ١: ٢٤٨. ومصنف أبي بكر ابن شيبه هو كتاب في الحديث وفي فتاوى الصحابة والتابعين، كان بقي بن مخلد درسه في بغداد وأدخله ودرسه في الأندلس، الحميدي، الجندوة، ١١. وتوفي أصبغ بن خليل عام ٢٧٣هـ.

(٧٠) ابن سعيد، المغرب، ١: ٥٢.

(٧١) محمد بن حارث الخثني، أخبار الفقهاء والمحدثين، ١٢٦.

- (٧٢) حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٤١ - ٤٢.
- (٧٣) ابن حيان، *المقتبس*، تحقيق: محمود مكّي، ٣١٤ - ٣١٥.
- (٧٤) نوري معمر، محمد بن وضاح، ٣٣ - ٣٤.
- (٧٥) حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٤١ - ٤٢.
- (٧٦) مؤنس، *شيوخ*، ٤٨، حيث يقول: والطريف أن الفقهاء لم يتعرضوا له بعد ذلك، أي لبقّي بن مخلد وشيوخ الحديث الآخرين.
- (٧٧) منير الدين أحمد، *تاريخ التعليم عند المسلمين*، ٥١ - ٦٠.
- (٧٨) الضبي، *البغية*، رقم ١٤٦٠ - ١٤٦٢، ٤٩٨.
- (٧٩) ابن سعيد، *المغرب في حلى المغرب*، ١: ١٨٨.
- (٨٠) انخل جنثالت بالثيا، *تاريخ الفكري الأندلسي*، ترجمة: حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م).
- (٨١)

Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, (Princeton, Princeton University Press 1979).

Chpter (S): 2, 7, 8

- (٨٢) انظر عن هؤلاء: انخل بالثيا، *تاريخ الفكر*، ٣٩٣ - ٤٠٢؛ حسين مؤنس، *شيوخ العصر*، ٨٢ - ٨٥.
- (٨٣) A. Rozi, *The Social Role*, 309.
- (٨٤) انظر عن الحركة: ابن حيان، *المقتبس*، تحقيق: ب. شالميتا (مدير: المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٧٩م)، ٥: ٣١٢ - ٣١٤؛ ابن حيان نفسه في منظور الدراسة هو أيضاً ثمرة من ثمار الانفتاح العلمي.
- (٨٥) في التعريف التاريخي لهذه المسميات في الأندلس، انظر: حسين مؤنس، *فجر الأندلس*، دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (٧١١ - ٧٥٦م) (القاهرة: الشركة العربية، ١٩٥٩م)، ٣٥٥ - ٣٧٢.
- (٨٦) بينما مال أبناء الرعي المالكى الأول (مثل يحيى بن عبد الله بن يحيى الليثي ت ٣٦٣) التحول إلى الحديث، حافظ أبناء الرعي الثاني ومن بعدهم (أبناء ابن عتاب وابن أصبغ الولاء لتوجهات آباؤهم، ونفس الأمر نلاحظه على أبناء الفقهاء. انظر في مواضعهم في ابن الفرضي وابن بشكوال. خالد الصمدي، حركة الحديث بقرطبة، ٦٨.



الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## مساهمة المذهب المالكي في بناء جسور الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب<sup>(١)</sup> (من قيام الدولة العباسية حتى القرن الرابع الهجري)

إبراهيم القادري بوتشيش  
جامعة مولاي إسماعيل - كلية الآداب  
مكناس - المغرب

إذا كانت صلاة الحجاز ببلاد المغرب تضرب بجذورها في أعماق التاريخ القديم، فإن إيقاعها أصبح أكثر سرعة منذ بداية انتشار الإسلام، خاصة عندما أصبحت بلاد المغرب تتسلخ عن الحضارة الغربية الرومانية، لتنجذب بشكل نهائي نحو حضارة المشرق الإسلامي<sup>(٢)</sup>، وتستقي ينابيع ثقافتها من بلاد الحجاز، باعتبارها مهبط الوحي ومنبع العلم الشرعي.

والم تأمل في الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، يلاحظ دون عناء أن المذهب المالكي شكل عصب تلك الصلاة، إذ ساهم بشكل كبير في تواصل العلماء المالكيين في كلتا المنطقتين، مما تمخض عنه علاقات علمية تنوعت أشكالها ما بين الرحلات العلمية التي كان يقوم بها العلماء المغاربة نحو مكة أو المدينة للقاء الإمام مالك أو تلامذته، وتبادل الرسائل والمبعوثين بين علماء المنطقتين، فضلاً عن استفتاء علماء بلاد المغرب الإمام مالك بن أنس، واستشارته في الأمور القضائية والعقدية، وهجرة العلماء الحجازيين إلى بلاد المغرب واستقرارهم مع عائلاتهم في حواضرها، وهو ما سنتناوله بالدراسة والتحليل في هذا البحث.

### أولاً: العوامل المساهمة في بناء جسور الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب:

#### ١ - الرصيد التاريخي:

بدأ الحضور الحجازي يترسخ في بلاد المغرب منذ مطلع الفتوحات الإسلامية، إذ تشير المصادر إلى مشاركة مجموعة من القبائل الحجازية بزعامة عبدالله بن الزبير في فتوحات إفريقية<sup>(٣)</sup>. وتقدم لنا النصوص بعض الإحصائيات الهامة حول مشاركة أهل المدينة المنورة في فتوحات بلاد المغرب، فتقدرهم بعشرين ألفاً<sup>(٤)</sup>، بينما يشير نص آخر ينسب إلى الواقدي إلى أعداد القبائل العربية الأخرى مثل مزينة التي بلغ عددها ٨٠٠ مقاتل، وبني سليم التي وصل عدد أفرادها إلى ٤٥٠، في حين شاركت قبائل بني الدئل وضمرة وعبدمناة بـ ٥٠٠ جندي<sup>(٥)</sup>.

وغير خاف أن هذه الفتوحات العسكرية التي تزعمها الحجازيون في بلاد المغرب، كانت تحمل معها بذور الصلات العلمية من أول وهلة، إذ كان من عادة الفاتحين أن يصحبوا معهم نخبة من الفقهاء من الصحابة والتابعين. وقد توج الخليفة عمر بن عبدالعزيز هذه البذرة العلمية بإرسال بعثة من العلماء لتفقيه أهالي المغرب<sup>(٦)</sup>، ومنذئذ بدأت الصلة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب تتوطد، ليصبح إيقاعها يتسارع منذ منتصف القرن الثاني الهجري بفضل المذهب المالكي كما سنفصل فيما بعد.

#### ٢ - الرمز الديني لبلاد الحجاز في عقلية المغاربة:

كانت بلاد الحجاز -ولا تزال- تكتسب أهمية بالغة في مخيال المغاربة، لما تمثله من قدسية دينية تعزى إلى وجود الكعبة المشرفة بها، فضلاً عن كون مكة تعتبر مهبط الوحي، ينبوع الأصولي للعلم والمعرفة، والكتاب المترل الذي دعت أول سوره إلى الأخذ بناصية العلم والثقافة. كما أن المدينة تضم قبر الرسول ﷺ، مع ما يمثل ذلك من وقع نفسي مؤثر في قلوب المغاربة الذين كانوا يتحرقون شوقاً لزيارته، حتى ليقل أن المغاربة الذين عجزوا عن زيارة المدينة كانوا يبعثون برسائل شفوية ودعوات دينية مع الحجاج إلى النبي ﷺ يلتمسون فيها بركته وشفاعته. وكل ذلك جعل المدينتين الحجازيتين معاً محط عيون المغاربة من طلاب العلم وغيرهم ممن كانوا يتوقون لزيارتهما، حتى أن الرحلة العلمية إليهما كانت بمثابة وسام علمي يزيد من مكانة العالم المغربي، ويميزه عن سائر أقرانه من العلماء.

#### ٣ - تشابه البيئتين المغربية والحجازية:

من بين النظريات الطريفة التي يفسر بها ابن خلدون انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس، ما يمكن تسميته بالتفسير البيئي، وهو تفسير يعتمد على مقارنة تماثل البيئتين الحجازية والمغربية التي يجمعها في نظره قاسم مشترك يتمثل في طابع البداوة الغالب على أهاليهما، إذ يقول في هذا الصدد: "وأيضاً فالبداوة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي غصاً عندهم"<sup>(٧)</sup>. بيد أن ابن خلدون يقرن أيضاً صلات بلاد المغرب بالحجاز بخط الرحلة العلمية الذي يبدأ في المغرب لينتهي بالمدينة "وهي دار علم" حسب تعبيره. وبما أن العراق لم تكن في طريق رحلة المغاربة، فقد اقتصرُوا على الأخذ من علماء المدينة وشيخهم آنذاك الإمام مالك.

رغم طابع التعميم الذي يلف هذا التفسير الخلدوني، فإنه يقدم مقارنة سوسيولوجية هامة في مجال الصلات الثقافية بين بلاد المغرب والحجاز تقوم على دعامين:

- تتمثل الأولى في مقارنة بيئية مفادها أن تشابه البيئتين المغربية والحجازية أعطى زحماً للعلاقات الثقافية بين البلدين، حيث أن التماثل البيئي من شأنه تشجيع الرحلات العلمية وتبادل الزيارات، واستقرار العلماء في أحد البلدين.
- أما الثانية فهي مقارنة مرتبطة بجغرافية التنقل وتحكم العامل العلمي فيه، إذ أن رحلة طلاب العلم المغاربة كانت

تنتهي عند المدينة المنورة التي يجدون فيها ما يشبع فهمهم العلمي، نظرًا لوجود الإمام مالك بها. ونعتقد أن المقاربتين معًا قمينتين بتفسير قوة الصلاة الثقافية بين المغرب وبلاد الحجاز.

#### ٤ - الحج إلى الديار المقدسة بالحجاز واقتترانه بطلب العلم:

يبدو أن تفسير ابن خلدون السالف الذكر يتعلق بالجانب العلمي فحسب، ولذلك تحدث عن رحلة العلماء المغاربة نحو المدينة؛ غير أن مكة لم تكن تقل أهمية لدى علماء البلاد المغربية، خاصة أن الحج كفريضة دينية اقترن في الغالب الأعم بطلب العلم، وهو ما انعكسه مختلف الصبغ التعبيرية الواردة في كتب الطبقات والتراجم للدلالة على جمع علماء الغرب الإسلامي بين فريضة الحج وطلب العلم، مثل تعبير "حج وطلب العلم"<sup>(٨)</sup>، أو "رحل إلى المشرق حاجا وطالبا"<sup>(٩)</sup> أو "حج وسمع بمكة"<sup>(١٠)</sup> أو "رحل حاجا فكتب في رحلته حديثا كثيرا"<sup>(١١)</sup>، إلى غير ذلك من التعبيرات التي تعكس الترابط بين أداء الحج وطلب العلم. ولم تحل أخطار الطريق واحتمال التعرض لقطاع الطرق أو الوقوع في أسر النصارى دون إقدام بعض علماء المغرب والأندلس على أداء فريضة الحج، والارتشاف من معين علماء مكة الذين طارت شهرتهم في الآفاق من أمثال علي بن عبدالعزيز وابن الأعرابي وأبي الفضل الهروي وأبي بكر بن عمر المكي وغيرهم من فطاحلة العلماء المكيين<sup>(١٢)</sup>.

ولا يخامرنا شك في أن الحج ساهم إلى حد كبير في جعل مكة المكرمة من أهم مناطق الحجاز التي توافد عليها علماء الغرب الإسلامي. فإذا أخذنا المعطيات الواردة في كتاب تاريخ علماء الأندلس "لابن الفرضي الذي عاش إلى حدود القرن ٤هـ، اتضح أنها شكلت منطقة جذب لعدد من العلماء الأندلسيين الوافدين على الحجاز، وهو ما يتضح من خلال الجدول التالي:

#### النسبة المئوية العالية لمكة ضمن مدن الحجاز التي قصدها

#### العلماء الأندلسيون من خلال معطيات "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي

المدن الحجازية	عدد العلماء الأندلسيين الراحلين إليها	النسبة المئوية
مكة المكرمة	١٥٨	٧٢%
المدينة المنورة	٥١	٢٣%
جدة	٥	٢%
مناطق حجازية أخرى	٧	٣%
المجموع	٢٢١	١٠٠%

يضاف إلى ذلك أن عددًا من علماء بلاد المغرب قدموا لمجاورة الحرم المكي، فكانوا يمشون هناك مدًا مختلفة قد

تصل إلى مدى الحياة، حتى أن عدداً منهم ظلوا بمكة طلباً للعلم أو تقدم الخدمات العلمية للحجاج إلى أن اخترمتهم المنية<sup>(١٣)</sup>. وعلى كل حال فإن مجاورة علماء المغرب والأندلس للحرم المكي اقترن دائماً بطلب العلم أو تدريسه، وهذا جدول يوضح عدد ونسبة العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة، مقارنة مع العدد الإجمالي لعلماء الأندلس الراحلين إليها، وذلك حسب المعطيات الواردة عند ابن الفرضي وابن بشكوال:

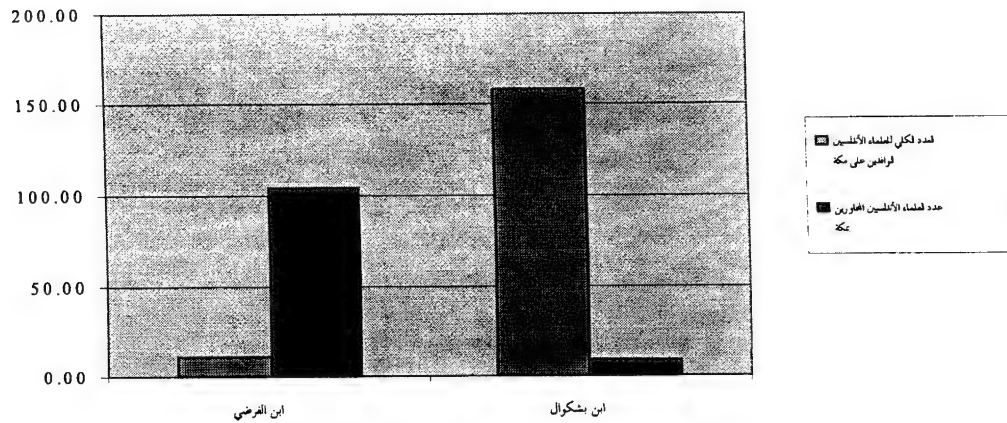
#### نسبة العلماء المجاورين بمكة لجموع العلماء الأندلسيين الراحلين إلى مكة

##### حسب ابن الفرضي وابن بشكوال

العدد الكلي للعلماء الأندلسيين الراحلين إلى مكة	المجموع	عدد العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة	المجموع	النسبة المئوية
حسب ابن الفرضي ١٥٨	٢٦٢	١١	٢٠	٦,٩٦%
حسب ابن بشكوال ١٠٤		٩		٨,٦٥%

ويمكن صياغة هذه المعطيات كذلك عبر المبيان التالي:

#### مبيان حول عدد العلماء الأندلسيين الوافدين على مكة والمجاورين بها



#### ٥ - إعجاب المغاربة بالإمام مالك ومحبة وتقدير هذا الأخير لهم:

يمكن أيضاً التعرف إلى الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب من خلال وشائج المحبة والتقدير المتبادلة بين الإمام مالك وعلماء الغرب الإسلامي الذين كانوا منجذبين أشد الانجذاب إليه لما عرفوه عنه من كريم السجايا وحيد الأخلاق، وعلو الكعب في المجال العلمي، والتعلق الشديد بالسنة والأثر<sup>(١٤)</sup>، مما دفعهم إلى الوفود عليه والانقياد لمذهبه، والافتناع أنه القدوة الحسنة والنموذج الأمثل<sup>(١٥)</sup>. ولقد بلغ من تقدير المغاربة ومحبتهم للإمام مالك أن نظموا

قصائد تمجد علمه وتثني عليه، ومما قاله أحدهم في مدحه:

إمام الورى في الهدى والسمت مالك      وفي الفقه والآثار ما إن يدارك  
فآراؤه في الفقه يسطع نورها      وتسهل في إيضاحه المسالك<sup>(١٦)</sup>

من جهته، كان الإمام مالك يُكنى كل المحبة والتقدير لعلماء بلاد المغرب حتى أنه كان يلقب العالم التونسي البهلول بن راشد بـ "عابد البلد"<sup>(١٧)</sup>، وعرف عبدالله بن عمر بن غانم وهو من مشايخ تونس أيضاً بأنه "صاحب مالك بن أنس"<sup>(١٨)</sup>، وبلغ من إعجاب مالك بهذا العالم وتقديره له أن عرض عليه ابنته للزواج والإقامة عنده بالمدينة<sup>(١٩)</sup>. ومن مظاهر تكريمه وإجلاله له أنه كان يوسع له في مجلسه ويقعده إلى جانبه، ويطيل الحديث معه إلى درجة أن طلبة العلم الوافدين على إمام دار الهجرة للقاءه ومجالسته كانوا يضيقون بالانتظار صبراً، فيقولون: "شغله المغربي عنا"<sup>(٢٠)</sup>. أما عبدالله بن فروخ فكان يسميه مالك "بفقيه المغرب"<sup>(٢١)</sup>. ولعل كثرة الإجلال والتقدير الذي كان يكتنه الإمام مالك لهذا العالم التونسي ما جعل أبا العرب يذكر ما يلي: "كان مالك بن أنس رحمه الله يكرمه ويعظمه"<sup>(٢٢)</sup>. كما حظي الفقيه أبو محمد عبدالله بن أبي حسان اليحصبي وهو من مشايخ تونس بمحبة وتقدير الإمام مالك حتى أن تلميذه ابن وهب أكد ذلك بقوله: "ما رأيت مالكا أميل منه إلى أحد كميله إلى ابن أبي حسان"<sup>(٢٣)</sup>. وكان من كثرة تقديره له أنه عندما زاره وهو في طريقه إلى الحج، تلقاه مالك بالسلام وقام إليه، وكان لا يفعل ذلك إلا مع قلة من العلماء الذين يجلبهم ويقدرهم. وحسبما يستشف من رواية صاحب "رياض النفوس"، فإن الإمام مالك صرح لابن غانم أنه لو علم بقدمه لأتى بنفسه للاطمئنان عليه<sup>(٢٤)</sup>.

ومما يعكس محبة عالم المدينة لفقهاء الأندلس أيضاً، ما ذكره ابن الفرضي<sup>(٢٥)</sup> في ترجمة العالم الأندلسي حفص ابن عبدالسلام السلمي أنه لزم مالكا بن أنس سبعة أعوام "وكان مالك يدي متزله"، بينما بلغ من شدة إعجابه بأحد علماء قرطبة أن كان يلقبه بالحكيم<sup>(٢٦)</sup>؛ كما كان معجباً بعالم أندلسي آخر يدعى عبدالرحمن بن عبدالله، فكان يقربه إليه ويكرمه<sup>(٢٧)</sup>.

والحاصل أن جميع العوامل السالفة الذكر ساهمت بشكل أو بآخر في بناء جسور الصلة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، فما هي أهم تجلياتها وأشكالها؟

**ثانياً: مظاهر الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب ودور المذهب المالكي في صياغتها:**

لا جدال في أن المذهب المالكي شكل حجر الزاوية في الصلة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، ومع ذلك لا نجد المصادر التاريخية توليه ما يستحق من اهتمام؛ وتبقى كتب الطبقات والسير والتراجم من المظان الأساسية التي يعول عليها الباحث في رصد تلك الصلات، والتي يمكن حصر صورها حسبما تمدنا به النصوص فيما يلي:



## ١ - تتلمذ المغاربة على يد الإمام مالك بن أنس:

رغم بعد الشقة وصعوبة التنقل وما يحدق بذلك من أخطار، فقد شدّ عدد من طلاب العلم المغاربة الرحال نحو الإمام مالك للارتشاف من فيض علمه، وسماع الرواية والحديث منه. وفي هذا الصدد تطالعنا المصادر بعدد من العلماء والرجال المغاربة الذين كانوا يتطلعون للقاء إمام دار الهجرة والتلمذ على يديه من بينهم العالم التونسي البهلول بن راشد<sup>(٢٨)</sup> وعبدالله بن عمر بن غانم الذي روى عنه الحديث حتى عرف في المصادر "بصاحب مالك بن أنس"<sup>(٢٩)</sup>، وكان يشكل حلقة في سلسلة الإسنادات التي تسند الأحاديث إلى الرسول ﷺ<sup>(٣٠)</sup>. وكان قد صحب هذا العالم في رحلته إلى الإمام مالك عالم تونسي آخر سمع عنه وروى عنه<sup>(٣١)</sup>.

ومن أبرز العلماء الذين التقوا بالإمام مالك ونهلوا من علمه، العالم المجاهد أسد بن الفرات الذي خرج من تونس قاصداً المدينة المنورة سنة ١٧٢هـ، وهو لم يتجاوز الربيع الثامن عشر من عمره، وهناك لقي إمام دار الهجرة وواظب عليه وسمع منه الموطأ<sup>(٣٢)</sup>. ولم يحل التقدم في السن دون رحلة عبدالله بن فروخ وهو من مشايخ إفريقية أيضاً ولقائه بمالك والتلمذ على يديه<sup>(٣٣)</sup>.

ومن علماء إفريقية الذين تتلمذوا على الإمام مالك أيضاً الفقيه أبوعون معاوية بن الفضل الصمادحي<sup>(٣٤)</sup> وأبو الحسن علي بن زياد التونسي الذي يعد أول من أدخل الموطأ لبلاد المغرب<sup>(٣٥)</sup>، وي زيد بن محمد الجمحي الذي لم يكتف بقاء مالك بن أنس، بل اهتبل الفرصة للقاء عدد جم من علماء المدينة، ومنهم إبراهيم بن محمد<sup>(٣٦)</sup>، فضلاً عن مجموعة من العلماء التونسيين الذين عرفوا بأصحاب مالك، ويمكن أن نحملهم حسب معطيات كتاب "رياض النفوس" في الجدول التالي:

## العلماء التونسيون الذين تتلمذوا على يد الإمام مالك

## حسب معطيات كتاب "رياض النفوس"

الصفحة	العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك	اسم العالم التونسي
٢٤٠	سمع من مالك	عبدالله بن أبي غسان
" " "	يعد في جماعة أصحاب مالك	يحيى بن زكريا التجيبي
٢٤١	له سماع من مالك	أبو خارجة عنبسة الغافقي
٢٤٧	سمع من مالك	عمر بن الحكم اللخمي
الصفحة	العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك	اسم العالم التونسي
٢٤٨	سمع من مالك وروى عنه	أبو القاسم الزواوي
٢٤٨	لقي مالكا وروى عنه	عباس بن الوليد
٢٥١	روى عن مالك	أبو الخطاب محمد بن الأعلى

٢٥٢	سمع من مالك - صاحب مالك	أبومسعود العباس بن أشرس
٢٥٣	روي عن مالك	عمر بن سمك بن حميد
٢٥٣	سمع من مالك	أبوطالب عبدالله بن عثمان
٢٧٤	من المعدودين من أصحاب مالك	أبو محرز محمد بن عبدالله
٢٧٦	كان من أصحاب مالك	زكريا بن محمد بن الحكم اللخمي
٢٨١	من جملة أصحاب مالك من أهل إفريقية	أبو عمر البهلول بن عمر
٢٨٢	روي عن مالك	أبو عبدالله زرارة بن عبدالله
٢٨٣	سمع عن مالك	أبو الحجاج رباح بن ثابت
٢٨٤	سمع عن مالك	أبو محمد عبدالله بن أبي حسان
٢٩٠	سمع من مالك موطأه	أبو عبدالله محمد الحضرمي
٢٩٠	سمع من مالك	الحارث بن أسد القفصي
٢٩١	روي عن مالك وأصحابه	عبد المؤمن بن المستير
٢٩٢	سمع من مالك	علي بن يوسف بن عياض
٢٤٨	لقي مالكاً وروي عنه	عباس بن الوليد الفارسي
٢٨٣	روي من مالك	زرارة بن عبدالله
٢٤٧	سمع من مالك	عمر بن الحكم اللخمي
١٧٦	سمع من مالك	عبدالله بن فروخ
٩٣	روي عن مالك بن أنس	يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري
١٠٩	أتيت مالك بن أنس	أبو عثمان المعافري
١٥٣	له سماع من عبدالرحمن بن زياد بن أنعم ومن مالك	محمد بن الحكم
١٥٧	سمع من مالك	عبدالله بن أبي غسان
الصفحة	العبارة المستعملة للدلالة على تتلمذه على يد الإمام مالك	اسم العالم التونسي
١٥٧	كان قد لقي مالك	الأقرع بن بكار النصيري
١٥٧	سمع من مالك بن أنس	أبو السلم عبدالرحمن الخولاني
١٥٨	سمع من مالك موطأه وغيره ومن جماعة من محدثي المدينة	أبو محمد عبدالعزيز بن يحيى المدني
٢٥٤	سمع من مالك وروي عنه	عبدالله بن محمد الزواوي

أما بالنسبة لعلماء الأندلس، فثمة كوكبة لامعة منهم توجهت نحو المدينة المنورة بغية لقاء الإمام مالك وتحصيل العلم على يديه، نذكر من بينهم زياد بن عبد الرحمن القرطبي المعروف بشبظون (ت: ٢٠٤هـ)، الذي لقيه وسمع منه الموطأ<sup>(٣٧)</sup> وحسان بن يسار الهذلي الذي رحل مع أخيه فسمع منه<sup>(٣٨)</sup>. وكان بعض علماء الأندلس يمحثون مدة طويلة مع الإمام مالك مثل الفقيه شبظون بن عبد الله الذي لازمه وسمع منه وحتى وفاته<sup>(٣٩)</sup>، ثم الفقيه الأندلسي حفص بن عبد السلام السلمي الذي ظل ملازمًا له مدة سبعة أعوام<sup>(٤٠)</sup>، فضلاً عن يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ) الذي سمع منه وغيره من فقهاء المدينة<sup>(٤١)</sup>، وبقي مقيمًا عنده حتى بعد انتهاء السماع منه، معللاً بقاءه بقوله: "أقمت لأستفيد من شمائله"<sup>(٤٢)</sup>.

وعلى غرار علماء الأندلس، رحل علماء المغرب الأقصى نحو المدينة المنورة لأخذ العلم من مالك، نذكر من بينهم يحيى بن يحيى بن كثير من بربر مصمودة، الذي لقيه وسنه لا يتجاوز ٢٨، وسمع منه الموطأ<sup>(٤٣)</sup>. ومنهم من لم يلق مالكاً ولكنه درس على تلامذته، ونذكر في هذا السياق درّاس بن إسماعيل (ت ٣١٧هـ) الذي كان حافظاً للرأي على المذهب المالكي<sup>(٤٤)</sup>، وبه اشتهر مالك في المغرب<sup>(٤٥)</sup>، وموسى بن يحيى الصديني الذي "كان له رحلة إلى المشرق لقي فيها أبا جعفر الأسواني المالكي"<sup>(٤٦)</sup>، وعبد الله بن إبراهيم الأصيلي الذي كان من حفاظ مذهب مالك ومن أبصرهم بعلمه ورجاله<sup>(٤٧)</sup>. وكان الإمام مالك يحظى بالاحترام وجلال الهبة من قبل تلامذته المغاربة، فقد ورد على لسان الفقيه الأندلسي سعيد بن أبي هند ما يلي: "ما هبت أحداً هيبتي لعبد الرحمن بن معاوية حتى حججت فدخلت على مالك فهبته هيبة شديدة"<sup>(٤٨)</sup>.

ومن خلال لائحة أسماء العلماء الذين أتينا على ذكرهم يتضح أن سماع الحديث أو روايته عن الإمام مالك، شكل أهم مظهر من مظاهر الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب، مما يعكس أهمية المذهب المالكي في صياغة تلك الصلات.

## ٢ - مساهمة العلماء المغاربة في مجالس الإمام مالك:

كان علماء المغرب الإسلامي يغتنمون فرصة زيارة المدينة المنورة لحضور مجالس الإمام مالك. وكانوا يتنافسون ويتراحمون للجلوس بقربه، بل كانوا يذبلون المال في سبيل ذلك حتى أن أحدهم كان "يعطي لرجل كل يوم ثلاثة دراهم ليأخذ له مجلساً يجلس فيه بالقرب من مجلس مالك"، فإذا حضر هذا العالم يقوم الرجل ويترك له موضعه<sup>(٤٩)</sup>، وفي نفس المنحي تذكر إحدى الروايات أن عالماً مغربياً يدعى محمد بن معاوية، حضر أحد المجالس العلمية التي كان يعقدها الإمام مالك لإتمام قراءة كتاب الصلاة من الموطأ، فسأله مالك عمّن يقرأ له هذا الكتاب، فأشار إلى شخص كان قد اتفق معه على خمسة دراهم ليقرأ عليه ٢٥ ورقة في المجلس الواحد<sup>(٥٠)</sup>.

ويقدم صاحب "رياض النفوس" نقلاً عن أحد علماء إفريقية وصفاً مباشراً لأحد المجالس العلمية التي كان

يعقدها الإمام مالك، فيذكر أن المجلس كان كبيراً واسعاً، مفروشاً بالنمارق والمتكات يميناً وشمالاً. ويذكر -في سياق هذا الوصف- له قبل بروز الإمام مالك إلى المجلس، خرجت جارية في حضنها مراوح وضعت كل واحدة منها على متكأة، ثم خرج جماعة من المشايخ لأخذ مواضعهم في المجلس، وبعد هذه الترتيبات، برز الإمام مالك بين الجارية ورجلان طاعنين في السن، فجلس وسلم على الجميع، ثم بدأ يجيب عن المسائل واحدة تلو الأخرى<sup>(٥١)</sup>.

وثمة رواية أخرى تصور مجلساً علمياً عقده الإمام مالك، وحضره أحد مشايخ إفريقية. وخلالها أثرت بعض القضايا التي أفتى فيها الإمام مالك. ويتبين من خلالها إصراره على تنفيذ أحكامه التي استفتى فيها من طرف الأمراء<sup>(٥٢)</sup>؛ ويخيل إلينا أن هذا الإصرار في تنفيذ الأحكام الشرعية هو ما جعله يحظى بإعجاب المغاربة الذين كانوا يحضرون مجالسه العلمية.

كما ترد مناسبة أخرى لذكر حضور علماء المغرب بمجالس الإمام مالك العلمية من خلال ترجمة أبي محمد عبدالله زرارة بن عبدالله الذي وصف بدوره ما جرى في أحد مجالسه، والمسألة التي طرحت خلاله بشأن رجل كانت تقيم معه أمه، بينما يقيم والده في السودان. وقد طلب منه هذا الأخير النهوض إليه، بينما رجته أمه البقاء معها. ويذكر العالم التونسي أن الإمام مالكا أفتى بجواب ذكي يقتضي بطاعة الأب وعدم معصية الأم<sup>(٥٣)</sup>.

وبالمثل، نجد نصاً حول مجلس حضره أحد العلماء المغاربة ويدعى علي بن يونس بن عياض. وخلال هذا المجلس ثار نقاش ديني بين الإمام مالك وسفيان بن عيينه الذي قام بالحديث في هذا المجلس، وقد كان العالم المغربي منشداً إلى هذا الحديث إلى درجة أنه نقل حرفياً ما حدث به سفيان المذكور، وهو دليل على حرص علماء المغرب على الاستفادة من حضورهم المجالس العلمية<sup>(٥٤)</sup>.

كما حضر نفس العالم المغربي جمعية وفد بربري أحد المجالس العلمية التي عقدها الإمام مالك، حيث طرحت في هذا المجلس مسائل دينية<sup>(٥٥)</sup>.

والملاحظ أن علماء الغرب الإسلامي تميزوا برغبتهم العلمية وتعمقهم في طرح الأسئلة. وفي هذا السياق يصف المالكي ما دار من حوار وأسئلة صعبة طرحها أسد بن الفرات على الإمام مالك في أحد مجالسه العلمية؛ فبعد فراغه من السماع منه خاطبه بقوله: "زدي يا أبا عبدالله سماعاً منك"، ثم سأله عن مسألة فأجابه فيها، فزاد عليه في السؤال فما كان من الإمام مالك إلا أن حسم الموقف بقوله: "حسبك يا مغربي، إن أحببت الرأي فعليك بالعراق"<sup>(٥٦)</sup>.

ومن الملفت للانتباه أن علماء بلاد المغرب لم يكونوا يحضرون هذه المجالس العلمية قصد السماع والاستفادة فقط، بل كانوا يسهمون بدورهم في حل بعض المسائل الفقهية التي كانت تطرح في رحاب هذه المجالس، خاصة أن ثقة الإمام مالك بأمانتهم وكفاءتهم العلمية جعلته يطلب في إحداها من عبدالله بن فروخ أن يجيب عن المسائل التي كانت تطرح عليه. وبعد سماع الإجابة التفت إلى أصحابه مطمئناً إياهم بصحة الجواب بقوله: "هذا فقيه المغرب"<sup>(٥٧)</sup>.

بل كان هو نفسه يروي أحياناً عن بعض علماء الأندلس كما هو الحال بالنسبة للقاضي الأندلسي معاوية بن صالح الحضرمي الذي روي عنه حديثاً واحداً<sup>(٥٨)</sup>.

ومن خلال إحدى الروايات، يتضح أن الإمام مالك كان يخصص موضعاً يجلس فيه إلى جانبه العلامة المغيرة بن عبد الرحمن المخزومي، وأنه كان من عاداته ألا يستدعي أحداً للجلوس فيه، لكنه كان يكسر هذه القاعدة كلما حضر لمجلسه عالم من علماء المغرب الذين يجلبهم<sup>(٥٩)</sup>.

ويبلغ من اهتمام الإمام مالك بعلماء الغرب الإسلامي أن كان يوصي بهم خيراً، ويقدم إليهم النصائح والتوجيهات بعد عزمهم على مغادرة المدينة؛ ففي ترجمة أسد بن الفرات، يروي المالكي أنه بعد انتهاء زيارته للمدينة، طلب هو ورفاقه المغاربة من إمام دار الهجرة أن يقدم لهم بعض الوصايا، فأوصاهم بتقوى الله والقرآن ومناصحة الأمة ونشر العلم<sup>(٦٠)</sup>.

وفي رواية أخرى أن عالماً تونسياً آخر -الحارث بن أسد القفصي- طلب من الإمام مالك عند وداعه أن يوصيه، فأوصاه بتقوى الله وتلاوة القرآن<sup>(٦١)</sup>.

## ٢ - تبادل الرسائل وإرسال المبعوثين:

كان تبادل الرسائل بين الإمام مالك وعلماء الغرب الإسلامي وجهاً ثانياً من أوجه الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب. وتنبث في كتب التراجم والطبقات شهادات ونصوص حول المراسلات المستمرة التي لم تنقطع بين الجانبين، ولا غزو فقد كان عبدالله بن فروخ أحد علماء تونس يرسل الإمام مالك باستمرار، عارضاً عليه الأحكام التي أفتى بها "وكان مالك يعرفه ويكتبه بجواب مسائله"<sup>(٦٢)</sup>. وقد أورد أبو العرب في طبقاته نص الرسالة الجوابية التي بعثها مالك إلى هذا العالم التونسي الذي كان قد راسله بغية إخباره بالبدع المنتشرة في إفريقية، وتأليفه كتاباً للرد على المبتدعة، فجأبه إمام دار الهجرة برسالة أبدى فيها بعض التحفظ حول إقدامه على هذا التأليف، مذكراً إياه أن من شرط من يجادل المبتدعة أن لا يخطئ لأن مجرد خطأ صغير قد يستغله الخصوم فيتمادوا في رغبتهم. ومما جاء في هذه الرسالة: "إنك إن ظننت ذلك بنفسك خفت أن تذلل وتهلك أو نحو ذلك، لا يرد عليهم إلا من كان عالماً ضابطاً عارفاً بما يقول لهم، ليس يقدر أن يعرجوا عليه، فإن هذا لا بأس به، أما غير ذلك، فإني أخاف أن يكلمهم فيخطئ، فيمضوا على خطئه، أو يظفروا منه بشيء فيطغوا، ويزدادوا تمادياً على ذلك"<sup>(٦٣)</sup>.

ويشير صاحب "رياض النفوس" إلى رسالة وجهها الفقيه التونسي عبدالله بن غانم إلى إمام دار الهجرة بواسطة أحد العلماء المغاربة الذي قرأها في مجلسه، يخبره فيها بتولييه منصب القضاء بإفريقية<sup>(٦٤)</sup>. وكان حاتم بن عثمان المعافري قد تولى شخصياً نقل الرسائل من ابن غانم إلى الإمام مالك. وكان هذه الأخير يطلب من بعض أصحابه قراءة الرسائل، فيجيب على المسائل المعروضة عليه، وإذا رأى فيها ما يوجب التغيير والتعديل، أمر بدواة ليصحح ما

يرغب في تصحيحه قبل أن يبعث إليه الجواب النهائي. وكان مراسلوا الإمام مالك يلتزمون منه وضع خاتم على رسائله باعتبار مسؤوليته أمام الأمة، بيد أنه لم يكن يهتمها تحت ذريعة أن الخاتم لا يكون إلا لثلاثة أشخاص: تاجر أو قاض أو سلطان، لذلك كانت رسائله تصل إلى ابن غانم غير مختومة<sup>(٦٥)</sup>.

وساهم الاختلاف بين علماء الغرب الإسلامي في المجال القضائي في تعدد الرسائل المبعوثة من قبلهم إلى إمام دار الهجرة، فقد ورد عند صاحب "رياض النفوس" أن عبدالله بن غانم اختلف مع عبدالله بن فروخ في مسألة ولاية القاضي من طرف أمير غير عادل، فكتب بذلك إلى الإمام مالك بالمدينة، وبعثها مع رسول، فلما قرأ مالك الرسالة انتصر لرأي عبدالله بن فروخ<sup>(٦٦)</sup>.

فضلاً عن الرسائل، تجلت الصلات العلمية بين الإمام مالك وتلاميذه من أهل الغرب الإسلامي في متابعته لأخبارهم أولاً بأول، كما هو الحال بالنسبة لسؤاله عن عبدالله بن غانم وما إذا كان قد تقلد منصب القضاء<sup>(٦٧)</sup>. وبالمثل، كان يسأل العلماء المغاربة الوافدين على المدينة، ويطلب أجوبتهم حول بعض المسائل الدينية<sup>(٦٨)</sup>. وكان يغتنم فرصة استقباله لبعضهم للسؤال عن أحوال تلامذته ببلاد المغرب حتى أنه كان يجلس مع عبدالله بن غانم في جلسات مطولة يسأله خلالها عن المغرب وأخباره<sup>(٦٩)</sup>.

والجدير بالإشارة أن أصحاب مالك كانوا بدورهم يتبادلون الرسائل مع علماء الغرب الإسلامي، ففي ترجمة البهلول بن راشد، ورد أن عالماً من علماء المدينة سأل أحد المغاربة الوافدين إليها حول هذا العالم التونسي، فلما تأكد من معرفته له، بعث معه رسالة تتضمن رغبة امرأة من أهل سمرقند بالتوبة على يديه<sup>(٧٠)</sup>.

وعلى نفس النهج، كان عبدالله بن غانم يكتب أحد فقهاء المدينة، وهو أبو عمر عثمان بن عيسى بن كنانة حول بعض الأحكام القضائية، فيسأل له هذا الأخير مالكا عنها، ثم يرد عليه الجواب<sup>(٧١)</sup>.

وبالمثل، كان الرسل والمبعوثون يتوافدون على المدينة بين الفينة والأخرى لحمل خطابات ورسائل موجهة من علماء تونس إلى إخوانهم في المدينة المنورة<sup>(٧٢)</sup>.

### ٣ - استفتاء علماء بلاد المغرب الإمام مالك:

كان مجال اهتمام الإمام مالك بعلماء الغرب الإسلامي من بين المعالم البارزة في الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب؛ وحسبنا أن كل مسألة تم فيها الاختلاف أو وقع فيها تعارض بين علماء بلاد المغرب، كانت ترفع إليه للحسم فيها. وكثيراً ما كانت تصله رسائل تعكس هذا الاختلاف في الأحكام، كذلك الذي وقع بين العالمين التونسيين عبدالله بن فروخ والبهلول بن راشد، والذي حسم فيه بالدعوة إلى الأخذ باليسر بشرط إقامة حدود الله<sup>(٧٣)</sup>.

ومن جهته، استفتى أحد علماء صفاقس من البلاد التونسية الإمام مالك في زي العمامة<sup>(٧٤)</sup> التي يعتم بها بعض الناس دون أن يجعلوها تحت الحلق، فأنكر مالك ذلك ثم سأله عن العمامة وما إذا كانت في الجاهلية، فأجابه بأنها

كانت في صدر الإسلام وأنه لاحظ أن العلماء المتحلقين في مجلس شيخه ربيعة الرأي كانوا كلهم متعممين<sup>(٧٥)</sup>. وفي نفس المنحى كان عبدالله بن غانم يوجه مسائله إلى الإمام مالك فيأخذ الإجابة من عند صاحبه ابن كنانة<sup>(٧٦)</sup>. ومن جملة ما استفتى فيه المغاربة الإمام مالك ما قيل عن وفد بربري حضر أحد المجالس العلمية للإمام مالك، فاستفتاه في مسألة الصلاة بالتاكمة وهي جمع الحشيش من الزرع والصلاة فوقه، فأفتاهم مالك بجوازها<sup>(٧٧)</sup>. كما استغل أحد علماء الأندلس وهو قرعوس بن العباس حضور أحد مجالس الإمام مالك ليستفتيه حول مدى شرعية ما يقوم به والده الذي ولي خطة السوق بالأندلس، حيث كان يشتد على أهل الريب والغش ويضربهم ضرباً موجعاً، فأفتاه مالك إن كان يفعل ذلك غضباً لله فالمطلوب أن يكون ضرباً خفيفاً<sup>(٧٨)</sup>.

وبعد وفاة مالك، استمر علماء البلاد المغربية في استفتاء أهل المدينة فيما عنّ لهم من مسائل فقهية معقدة<sup>(٧٩)</sup>، لذلك كانت أحكام أهل الحجاز تشكل مرجعية أساسية لهم<sup>(٨٠)</sup>. وفي هذا الصدد، يذكر المؤرخ ابن حيان أن الفقيه الأندلسي محمد بن يوسف بن مطروح كان كثير السؤال والاستفتاء لعلماء المدينة حتى أن مجموع أسئلته لهم بلغت ثمانية مجلدات عرفت بثمانية أبي زيد<sup>(٨١)</sup>.

والجدير بالذكر أن بعض علماء الغرب الإسلامي ممن رحلوا إلى الحجاز ساهموا بدورهم في إصدار الفتاوى، وهو ما يعكسه نص المقرئ الذي أشار إلى أن الفقيه الأندلسي محمد بن عمر القرطبي (ت ٤١٧هـ) كان قد "جاور بالمدينة المنورة وأفتى بها"<sup>(٨٢)</sup>. وكان بعض الأندلسيين من الأصول الحجازية القرشية قد أفتوا بأنه لا يعرف ما إذا كانت أرض الأندلس قد فتحت عنوة أم صلحا، وأن بلاد الحجاز، فتحت عنوة وصلحا على قولين<sup>(٨٣)</sup>. كما استند فقهاء الأندلس في فتاواهم حول قبول جوائز السلاطين على رأي فقهاء الحجاز<sup>(٨٤)</sup>.

#### ٤ - إدخال كتاب الموطأ إلى بلاد المغرب ونشر فقه مالك وتفسيره:

تتجلى الصلات الثقافية الحجازية - المغربية أيضاً في الجهود التي بذلها علماء الغرب الإسلامي لإدخال كتاب الموطأ إلى بلادهم، وإشاعة فقه مالك وتفسيره. ويعتبر أبو عبدالله زياد بن عبدالرحمن القرطبي المعروف بشبظون (ت ٢٠٤هـ) أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس بعد سماعه المباشر من الإمام مالك<sup>(٨٥)</sup>. وبعد ذلك أقدم مجموعة من علماء الأندلس على تأليف تفاسير الموطأ مثلما فعل عبدالملك بن حبيب، بل إن هذا الأخير ألف كتاب "الواضحة" الذي يعتبر مختصراً لكتاب الموطأ<sup>(٨٦)</sup>. أما في المغرب الأقصى فيذكر أن أبا الحسن علي بن زياد العبسي التونسي يعتبر أول من أدخل كتاب الموطأ للمغرب بعد رحلته نحو الحجاز، وهو الذي قام بتفسير آراء مالك التي لم تكن معروفة لدى المغاربة قبل ذلك<sup>(٨٧)</sup>. وشاع كتاب الموطأ في عهد الأمير الإدريسي إدريس الثاني، مما جعل آراء مالك تنتشر انتشاراً كبيراً في أوساط المجتمع المغربي<sup>(٨٨)</sup>، فبالرغم من تشجيع الأدارسة، لم يمانعوا في انتشار "الموطأ"، وهو أمر يفسر بتضمنه روايات روي فيها مالك عن عبدالله بن حسن والد الإمام إدريس الأكبر<sup>(٨٩)</sup>.

## ٥ - الزيارات العلمية المتبادلة بين أهل المغرب والحجاز:

يتتبع الأدب البيوغرافي المغربي والأندلسي، يتضح أن تبادل الزيارات العلمية بين علماء بلاد المغرب والحجاز ظلت نغمة متواترة طيلة القرون الأربعة الهجرية الأولى، وتزخر النصوص بذكر الرحلات العلمية التي قام بها علماء الغرب الإسلامي أفراد وجماعات نحو مكة والمدينة وجدة وغيرها من حواضر الحجاز. ومن البديهي أن تكون كفة اتجاه الزيارات العلمية راجحة في اتجاه خط الرحلة من المغرب نحو الحجاز، نظرًا لما كانت تمثله هذه المنطقة من جاذبية دينية وثقافية، ومع ذلك لا نعدم إشارات حول الرحلة المعاكسة من الحجاز نحو بلاد المغرب.

وقد شملت هذه الزيارات المتبادلة في بعض الأحيان قدوم وفود برمتها، حيث أشار صاحب "رياض النفوس" في ترجمته للفقهاء المغربي علي بن يونس بن عياض الليثي أنه كان حاضرًا في أحد مجالس الإمام مالك حين دخل عليهم وفد من البربر من أهالي المغرب الأقصى، فاستفتوه في بعض المسائل الدينية<sup>(٩٠)</sup>، ولا يهمننا في هذا المقام موضوع الفتوى بقدر ما يهمننا خبر زيارة هذا الوفد المغربي كمظهر من مظاهر الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب. وفي حالة ما إذا لم تكن الرحلة الجماعية تشمل وفدًا كثير العدد، فإنها كانت تضم على الأقل حسبما تفصح عنه بعض النصوص أربعة نفر<sup>(٩١)</sup>، أو عالمين اثنين<sup>(٩٢)</sup>، وغالبًا ما يكون سماعهم سماعًا واحدًا<sup>(٩٣)</sup>.

وبالمثل رحل عدد من العلماء الأندلسيين نحو المدينة المنورة للقاء علمائها المالكيين إذ تشير النصوص إلى رحلة محمد بن يوسف بن مطروح الذي سمع بالمدينة من مطرف بن عبدالله<sup>(٩٤)</sup>، وعبدالرحمن بن إبراهيم بن عيسى الذي "أدرك ابن كنانة وابن الماحشون ومطرف بن عبدالله ونظرائهم من المدنيين"<sup>(٩٥)</sup>.

ومن تونس رحل عون بن يوسف الخزاعي ليصل إلى المدينة المنورة سنة ١٨٠ هـ ويلقي بها أربعين شيخًا<sup>(٩٦)</sup>. وقد سمحت هذه الزيارات التي كان يقوم بها علماء المغرب للمدينة المنورة بالإطلاع على أوضاعها، وأحوال علمائها، وحسبنا أن الفقيه ابن اللباد من علماء إفريقية "كان عالمًا باختلاف أهل المدينة واجتماعهم"<sup>(٩٧)</sup>.

وقد فضل بعض علماء الأندلس الإقامة في المدينة المنورة والمجاورة لها، وفي هذا الصدد ذكر المقرئ<sup>(٩٨)</sup> أن الفقيه الأندلسي محمد بن عمر القرطبي (ت ٤١٧ هـ) "حج وجاور بالمدينة المنورة وأفتى بها". بل إن بعض العلماء الأندلسيين كانوا يستمرون في الإقامة بالمدينة المنورة حتى وفاتهم، وفي هذا السياق أورد الونشريسي نازلة ذات أبعاد ودلالات حول رحلة العلماء الأندلسيين إلى المدينة ووفاتهم بها<sup>(٩٩)</sup>.

أما الرحلات العلمية نحو مكة، فقد كان علماء الغرب الإسلامي يغتنمون فرصة الحج للقاء علمائهم المالكيين، وهو ما تثبته النصوص البيوغرافية، فالبهلول بن راشد "سمع من حنظلة بن أبي سفيان بمكة"<sup>(١٠٠)</sup>، كما سمع أبوالحجاج رباح بن ثابت الأزدي من أبي ذئب ومجموعة من علماء مكة أيضًا<sup>(١٠١)</sup>.

أما بخصوص الأندلسيين الذين رحلوا إلى مكة للسمع من شيوخها المالكيين، فإن ابن الفرضي قدم لائحة



للعلماء الأندلسيين الذين درسوا على علماء مكة، بلغ عددهم ١٥٨ عالماً إلى حدود القرن ٤هـ، ومن بين هؤلاء من أطل الإقامة بمكة حيث بقي بها أحدهم مدة ١١ سنة<sup>(١٠٢)</sup>، في حين كان الأندلسيون المجاورون بها يمكثون مدة أطول قد تصل إلى مدى الحياة. وقد سعى هؤلاء إلى المزيد من التبحر في العلوم الشرعية على يد شيوخ مكة. وإذا اتخذنا معطيات كتاب "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي عينة للعلماء الأندلسيين المجاورين بالحرم المكي، أمكن الكشف عن الأهداف العلمية التي كانوا يرومونها من رحلاتهم "الطويلة"، وهو ما يمكن إعطاء الدليل عليه من خلال الجدول التالي:

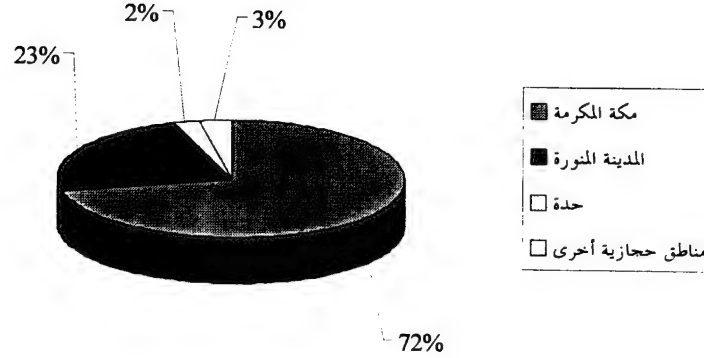
#### الدلالات العلمية لرحلة العلماء الأندلسيين المجاورين بمكة حسب ابن الفرضي

اسم العالم	سنة المجاورة بمكة	الصفحة	الدلالة العلمية للمجاورة بمكة
أحد بن موسى الأسود	٣١١هـ	٨٢	سمع بمكة من أبي الحسن الهمداني وأبي الفضل الهروي
أصبع بن علي بن حكيم	غير مذكورة	٩٦	جاور بمكة فسمع من أبي الحسن الهمداني وأبي بكر الطوسي
بدر مولى ريدان الصقلي	غير مذكورة	٩٦	جاور بمكة فسمع من أبي الحسن الهمداني وأبي بكر الطوسي
زمعة بن عثمان بن هشام	غير مذكورة	١٥٨	غير مذكورة
عبدالله بن عبدالسلام	ت بها ٣٠٨هـ	٢٢٠	جاور بمكة فلم يزل على منتهج الأبدال
عبدالله بن سعيد بن رافع	غير مذكورة	٢٢٩	كتاب جمعه في الرواية عن مالك بن أنس
عبدالله بن سعيد الحجري	ت بها ٣٢٢هـ	٢٤٤	غير مذكورة
عبد الحميد بن محمد الزهيري	٣٤٨هـ	٢٩٠	كتب بمكة عن محمد بن الحسن الآجري وعن شيخ يعرف بالأصفهاني
علي بن موسى بن زياد اللخمي	٣٧٠هـ	٣١٤	سمع بمكة من أبي الحسن الهمداني وجماعة من المكيين المجاورين بها
قاسم بن أحمد بن جحدر	٣٩١هـ	٣٦٠	جاور بمكة ورحل الناس إليه
أبو رجاء محمد حامد البغدادي	٣٣٧هـ	٣٦٠	سمع من أبي رجاء محمد حامد البغدادي وكان مجاوراً بمكة

أما رحلة علماء الأندلس نحو المناطق الحجازية الأخرى، فلم تتجاوز بالنسبة لمدينة جدة (٥) رحلات، في حين

توزعت (٧) رحلات أخرى على مختلف مناطق الحجاز الأخرى، مما يسمح برسم النسب المئوية عبر المبيان التالي:

نسبة استقبال المدن الحجازية للعلماء الأندلسيين  
حسب معطيات "تاريخ علماء الأندلس" لابن الفرضي



وبخصوص الاتجاه المعاكس، أي رحلة العلماء الحجازيين نحو بلاد المغرب، فرغم ما يميز هذا الموضوع من الحدودية بسبب قلة النصوص، فإن لدينا أسماء بعض علماء الحجاز الذين ألقوا بعضا الترحال في بعض حواضر الغرب الإسلامي، أو شغلوا المناصب العليا بها مثل عامر بن محمد بن سعيد القيسي الذي عرف بالصلاح والورع، كان قد سمع مالكا وروى عنه، ووفد على مدينة فاس سنة ١٨٩هـ في عهد الأمير المولى إدريس الأكبر<sup>(١٠٣)</sup>. كما وفد على نفس الأمير فقيه الحجاز عبدالله بن مالك الخزرجي الأنصاري الذي كان يلقب بالمالكي الأنصاري<sup>(١٠٤)</sup>. ونذكر أيضاً من علماء المدينة الذين وفدوا على تونس العالم عبدالعزيز بن يحيى المدني الهاشمي الذي قدم إليها سنة ٢٢٥هـ، وبقي بها سنة ليغادرها في العام الموالي<sup>(١٠٥)</sup>.

واستقبلت الأندلس بدورها بعض الشخصيات العلمية الحجازية من أمثال الفقيه الفرج بن كنانة الذي حلّ بها في عهد أميرها عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨هـ)، وكذلك إبراهيم بن العباس المرواني جد بني أبي صفوان القرشيين<sup>(١٠٦)</sup>، فضلاً عن أحمد بن الحسين من بني سعد الذي يقول عنه ابن الفرضي أنه "وصل إلى الأندلس حدثاً"<sup>(١٠٧)</sup>. وقد شكل هؤلاء العلماء الحجازيون بداية تكوين عائلات حجازية استقرت في حواضر الغرب الإسلامي، واشتهرت بالعلم والفقه كما سنذكر في نتائج الصلات العلمية بين الحجاز وبلاد المغرب.

## ٦ - حلقات التدريس المالكية:

شكلت عملية التدريس شكلاً آخر من أشكال الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب، وحسبنا أن الرحلة العلمية كانت بغرض الإفادة والاستفادة العلميتين؛ وفي هذا الصدد ورد في ترجمة العالم الأندلسي أصبغ بن علي بن حكيم أنه بعد رحلته إلى الحج سنة ٣٨٤هـ أبي العودة إلى الأندلس، وفضل مجاورة الحرم المكي، وكان حريصاً على

حضور حلقات الدروس التي كان يعقدها علماء مكة المالكيون<sup>(١٠٨)</sup>.

وكان الأندلسيون الذين يحضرون هذه الحلقات الدراسية يدونون العلوم التي كانوا يتلقونها من أفواه علماء مكة، وهو ما تعكسه ترجمة العالم الأندلسي عبد الحميد بن محمد الزهيري التي ورد فيها: "وأقام مجاوراً وحج سنة تسع وأربعين (٣٤٩)، وكتب بمكة عن محمد بن الحسين الآجري وعن شيخ يعرف بالأصبهاني"<sup>(١٠٩)</sup>.

وفي الوقت ذاته، ساهم بعض العلماء الأندلسيين في تنظيم حلقات دراسية كان يحضرها عدد من طلاب العلم، ونسوق في هذا الصدد نموذج الفقيه الأندلسي قاسم بن أحمد بن جحدر الذي كان يقصده طلبة العلم بفضل ما حازه من شهر علمية، وهو ما يعكسه قول ابن الفريسي عنه: "فجاور بمكة واستوطنها وعلا بها ذكره ورحل الناس إليه"<sup>(١١٠)</sup>.

كانت هذه الحلقات الدراسية بمثابة تجمع علمي يلتقي فيها العلماء المغاربة بنظرائهم الحجازيين، فيحكون فيما بينهم ويتبادلون الأفكار، وكانت أهم العلوم التي تدرس تندرج في عداد العلوم الدينية، خاصة علم الأصول والكلام وعلم القراءات، فضلاً عن الفقه والحديث.

من حصيلة ما سبق، يتضح أن التفاعل الثقافي بين الحجاز وبلاد المغرب كان على أشده، وأن الرحلات العلمية المتبادلة بين العلماء المالكيين في المنطقتين شكلت قطب الرحى فيه، فما هي النتائج التي تمخضت عن هذا التفاعل الثقافي؟

### ثالثاً: نتائج الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب:

من البديهي أن يتمخض عن الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب نتائج بعيدة الغور، شملت مجموعة من الجوانب الحضارية المتأثرة بالمذهب المالكي.

#### ١ - انجذاب الأندلس والمغرب نحو ثقافة الحجاز:

منذ الفتح الإسلامي للأندلس، عرفت هذه الأخيرة هيمنة واضحة للثقافة الشامية، وهو أمر يعزى إلى كون فتحها قد تم في عصر الأمويين، فأصبح التأثير الشامي واضح البصمات في كل مرافق الحياة الاجتماعية والسياسية والإدارية، خاصة بعد دخول عبدالرحمن بن معاوية إليها سنة ١٣٨هـ<sup>(١١١)</sup>.

بيد أنها بدأت تنفلت من تأثير الثقافة الشامية لتتحو نحو الثقافة الحجازية بعد رحلة علماء الأندلس نحو الحجاز والتقاءهم بالإمام مالك، خاصة إذا علمنا أن هذا الأخير كان قد أبدى موقفاً مؤيداً للأمويين ضد العباسيين، مما جعل الأندلسيين يولون وجههم شطر المدينة، حتى غدا التيار الحجازي مهيمناً في الأندلس خلال عهد الأمير الأموي الأندلسي هشام الرضا (١٧٢ - ١٨٠هـ).

وقد انعكس اكتساح الثقافة الحجازية للأندلس على حساب الثقافة الشامية من خلال تراجع مذهب الأوزاعي وضموره ، مقابل زحف المذهب المالكي وانتشاره في كل أوجه الثقافة الأندلسية، وآية ذلك أن الأندلسيين كانوا في بادئ الأمر على مذهب الإمام الأوزاعي، لكن مع تنامي رحلة علمائهم نحو المدينة وتلمذهم على يد مالك بن أنس، غدا التحول المذهبي بارز المعالم، إذ أخذ مذهب الأوزاعي يضمحل مقابل اكتساح المذهب المالكي، يقول المقرئ<sup>(١١٢)</sup> راصداً ظاهرة التحول المذهبي بالأندلس وهو بصدد الحديث عن الفقيه الأندلسي شبوط "كان فقيه الأندلس على مذهب مالك، وهو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكان [وكانوا؟] قبله يتفقهون على مذهب الأوزاعي". ويقول في موضع آخر وهو بصدد رصد نتائج رحلات العلماء الأندلسيين إلى المدينة: "فلما رجعوا وصفوا من فضل مالك وسعة علمه وجلالة قدره ما عظم به صيته، فانتشر يومئذ رؤية وعلمه بالأندلس"<sup>(١١٣)</sup>. وفي عهد الأمير الحكم بن هشام (ت ٢٠٦هـ)، صار المذهب المالكي مذهب أهل الأندلس والمغرب دون منازع<sup>(١١٤)</sup>، وذلك في حياة مالك نفسه<sup>(١١٥)</sup>، حتى أن تمسك أحد الفقهاء بالمذهب الأوزاعي اعتبر استثناء<sup>(١١٦)</sup>، بل إن بعض الأوزاعيين تحولوا بعد رحلتهم إلى المدينة إلى مالكيين، وهو ما يفهم من الترجمة التي خص بها ابن الفرضي الفقيه الأندلسي عبد الملك بن الحسن حين قال عنه: "وكان يذهب أولاً مذهب أبي عمرو الأوزاعي، ثم رجع إلى مذهب المدنيين"<sup>(١١٧)</sup>.

ولم يكن المغرب الأقصى وإفريقية بمعزل عن هذا التحول نحو الثقافة الحجازية وسيادة المذهب المالكي بهما، ذلك أن رحلة العلماء المغاربة أسفر عنها الانسلاخ عن المذهب الكوفي، والتوجه كلياً نحو المذهب المالكي؛ فيقول ابن القاضي متبعاً ظاهرة التحول هاته وهو بصدد الحديث عن درّاس بن إسماعيل (ت ٣٥٧هـ): "رحل فحج ولقي علي ابن أبي مطر بالإسكندرية، وهو ممن أدخل مذهب مالك المغرب، فإنه كان الغالب على المغرب في القدم مذهب الكوفيين، إلى أن دخل علي بن زياد التونسي وابن أشرس والبهلول بن راشد وأسد بن الفرات وغيرهم من الحفاظ بمذهب مالك، فأخذ كثير من الناس فلم يزل ينتشر ويظهر"<sup>(١١٨)</sup>.

من حصاد هذه النصوص يتضح أن الثقافة الحجازية أصبحت لها السيادة في بلاد المغرب، وقد تجسدت في انتشار المذهب المالكي بفضل الرحلات العلمية التي قام بها علماء بلاد المغرب نحو الحجاز.

## ٢ - تكوين أطر مغربية مالكية:

تمخض عن رحلة المغاربة إلى الحجاز وتلمذهم على يد مالك بن أنس تكوين نخبة من الأطر المالكية المغربية التي سيكون لها دور كبير في نشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي والدفاع عنه عبر المؤلفات ونشر العلوم المالكية؛ ولا غرو فقد لمعت كوكبة من علماء البلاد المغربية الذين عادوا من المدينة أو من مكة وغيرها من مدن الحجاز بعد أن ضربوا بسهم وافر في العلوم، نذكر من بينهم عبدالرحمن بن زياد اللخمي الملقب بشبوط الذي كان ينعت لكثرة علمه وتلمذه على مالك بن أنس "بفقيه الأندلس"<sup>(١١٩)</sup>، ويحيى بن يحيى الليثي الذي أصبح بعد رحلته الحجازية لا

يشق له غبار في ميدان الحديث حتى وصف بأنه أمام وقته<sup>(١٢٠)</sup>، فضلاً عن عبد الملك بن حبيب الذي عاد من الحجاز إلى الأندلس "وقد جمع علماً عظيماً"<sup>(١٢١)</sup>، وقد لخص ابن لبابة شهرة هذه النخبة من الأطر المالكية الأندلسية بقوله: "عبد الملك بن حبيب عالم الأندلس، ويحيى بن يحيى عاقلها وعيسى بن دينار فقيها"<sup>(١٢٢)</sup>. الجدير بالذكر أن هذه الأطر أصبحت بعد عودتها من الحجاز موسوعية الثقافة، ونسوق في هذا الصدد نموذج الفقيه محمد بن إسحاق ابن منذر الأندلسي الذي عاد من رحلته إلى مكة والمدينة المنورة حوالي سنة ٣٥٦هـ "حافظاً للفقه، بصيراً بالاختلاف، عالماً بالحديث، ضابطاً لما رواه، متصرفاً في علم النحو واللغة، حسن الخطابة والبلاغة"<sup>(١٢٣)</sup>.

أما بخصوص الأطر المالكية التونسية والمغربية فيكفي أن نذكر بشهادة الإمام مالك بعلو كعبهم في المجال الفقهي، ولا غرو فقد وصف عبدالله بن فروخ بفقيه المغرب، وعبدالله بن غانم بقاضي البلد والبهلول بن راشد بعايد البلد<sup>(١٢٤)</sup>.

ومما يعكس طول باع هذه الأطر المالكية أن بعضهم كان يحفظ المدونة عن ظهر قلب<sup>(١٢٥)</sup>، فعبد الملك بن حبيب كان "حافظاً للفقه على مذهب المدنيين نبياً فيه"<sup>(١٢٦)</sup>. ورغم ضياع كتب أحد علماء الأندلس ممن التقوا بالإمام مالك، وهي الكتب التي حملها معه من الحجاز، فقد بقي حافظاً لمتونها وكأها لم تضع منه<sup>(١٢٧)</sup>.

والجدير بالإشارة أن هؤلاء العلماء ساهموا في نشر علوم الحجاز بالخواضر المغربية كفاس<sup>(١٢٨)</sup>. وقد انتشر علم الحديث والفقه على الخصوص، وأصبح المغاربة يعتنون بهما عناية فائقة برزت ما عداها من العلوم، وغصت مدن الغرب الإسلامي مثل القيروان وفاس وقرطبة بالفقهاء والمحدثين<sup>(١٢٩)</sup>.

وجندت هذه الأطر المالكية نفسها للدفاع عن المذهب المالكي، ونسوق في هذا الصدد مثال عبدالله بن أحمد ابن طالب من علماء تونس الذي كان "شديداً في الدفاع عن مذهب مالك"<sup>(١٣٠)</sup>، ويوسف بن يحيى من أهل قرطبة الذي "كان عالماً بالنسب على مذاهب الحجازيين"<sup>(١٣١)</sup>. كما تجند البعض للرد على المذاهب الأخرى ودحض حُججها، وحسبنا أن يحيى بن عمر ألف كتاباً في الرد على الشافعي وهو من معاصريه، وكتاباً آخر في الرد على المرجئة والشكوكية<sup>(١٣٢)</sup>.

إلى جانب ذلك، أصبح علماء البلاد المغربية بعد عودتهم من الحجاز مراجع علمية هامة في مجال التدريس، ونجحوا في تخريج أجيال من العلماء المالكيين، فمحمد بن معاوية الذي أخذ العلم على شيوخ مكة رجع إلى الأندلس "فكثر أخذ الناس عنه"<sup>(١٣٣)</sup>؛ أما محمد بن أحمد الأندلسي الذي جاور بمكة حوالي سنة ٣٣٦هـ، فقد عاد إلى الأندلس سنة ٣٤٥هـ و"سمع منه الناس كثيراً"<sup>(١٣٤)</sup>، بينما تفقه على يد الفقيه يحيى بن يحيى الليثي تلميذ مالك عدد لا يحصى، "وروى عنه كثير من الخلق"<sup>(١٣٥)</sup>، بل إن بعض العلماء كلفت بمهام تدريس البيت الحاكم في الأندلس كما هو الحال بالنسبة لمحمد بن يحيى بن عبدالسلام الذي "أدب عند الملوك واستأدبه أمير المؤمنين الناصر بالله لابنه

المغيرة<sup>(١٣٦)</sup>، وعمل بعضهم على حمل كتب علماء مكة، خاصة كتب الآجري<sup>(١٣٧)</sup>.

يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لعبوا دوراً أساسياً في نشر الثقافة الحجازية والمذهب المالكي من خلال الكتب والمصنفات التي ألفوها، ولا غرو فقد ألف عبد الملك بن حبيب كتاب "الواضحة" التي هي إحدى الشروح المشهورة على "موطأ" مالك. وهو الكتاب الذي عدّه ابن حزم<sup>(١٣٨)</sup> من مفاخر أهل الأندلس في مجال التصنيف الفقهي المالكي. كما خرّج أحد العلماء الأندلسيين الراحلين إلى الحجاز من حديث الأئمة حديث مالك بن أنس وشعبة بن الحجاج<sup>(١٣٩)</sup>. أما عبد الرحمن بن إبراهيم فقد ألف ثمانية كتب تشمل مجموعة أسئلة كان قد طرحها على علماء المدينة، وتعرف بثمانية أبي زيد<sup>(١٤٠)</sup>. في حين عمل محمد بن عبد السلام الذي رحل إلى مكة حوالي سنة ٢٤٠ هـ وسمع من شيوخها على إدخال كثير من حديث الأئمة واللغة والشعر الجاهلي للأندلس<sup>(١٤١)</sup>. وبدورهم أسهم شيوخ إفريقية في نشر علوم الحجاز خاصة الفقه، وفي هذا الاتجاه ألف البهلول بن رشاد ديواناً في الفقه غلب عليه مذهب مالك<sup>(١٤٢)</sup>. بيد أن أهم نموذج في التأليف المالكي يتمثل في كتاب "الأسدية" الذي ألفه أسد بن الفرات في ستين مجلداً تشمل أجوبة عبد الرحمن بن القاسم تلميذ الإمام مالك<sup>(١٤٣)</sup>، وقد اعتبره أحد الباحثين "باكورة ثمار المدرسة المالكية المغربية في التأليف الفقهي"<sup>(١٤٤)</sup>.

#### ٤ - استيطان عائلات العلماء الحجازيين ببلاد المغرب:

تمخض عن الصلات الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب هجرة عدد من البيوتات العلمية الحجازية واستقرارها النهائي في بعض الحواضر المغربية كفاس وتونس وقرطبة. ففي كتاب "بيوتات فاس الكبرى"، يعرض مؤلفه ابن الأحمر لعدد من العائلات التي اشتهرت بالعلم، من بينها عائلات من أصول حجازية مثل بيت بني عشرين الذي يرجع نسبه إلى قبيلة الخزرج التي ناصرت الرسول ﷺ بالمدينة؛ وقد هاجرت هذه العائلة التي تتميز بالشرف والعلم من المدينة المنورة نحو فاس، ووصفها ابن الأحمر بأنها "بيت علم وتحصين وأصالة"<sup>(١٤٥)</sup>. ومن البيوتات الحجازية التي استوطنت فاس أيضاً بيت بني حزب الله من الخزرجيين، وهم "بيت أصالة وعلم"<sup>(١٤٦)</sup>، وكذلك بيت بني فرقاجة من الخزرجيين سكان المدينة، وهم "بيت فقه وثروة"<sup>(١٤٧)</sup>، وبيت بني رضوان الذي سمي كذلك نسبة إلى جدهم رضوان ابن يوسف بن رضوان الخزرجي الأنصاري<sup>(١٤٨)</sup>، وبيت بني عتيق العبدريين الذين ينحدرون من قبيلة بني عبدالدار القرشية، واستقروا في فاس فصاروا بها "بيت علم وثروة وحسب"<sup>(١٤٩)</sup>. ويمكن أن نسرد أيضاً بني حدور الخزرجيين الذين يقال أن جدهم كان فقيهاً عالماً، وفد على مدينة فاس في عهد الأمير الإدريسي المولى إدريس الثاني (١٧٨ - ٢١٦)، وكان إماماً بالنيابة في جامع القرويين<sup>(١٥٠)</sup>، وهو الذي كتب عقد شراء المولى إدريس الأول موضع عدوة الأندلس بفاس من قبيلة بني يزغتن<sup>(١٥١)</sup>.

أما في الأندلس فيتحدث ابن الفرضي عن علماء أندلسيين من أصلاب حجازية كذلك، مثل محمد بن مروان القرشي الذي كان أبوه مولى لرجل من الأنصار<sup>(١٥٢)</sup>، وقد أفلح هؤلاء العلماء الحجازيون في تولي المناصب الكبرى في

الأندلس خاصة في مجال القضاء والوزارة، حيث نجد عددًا ممن ينسبون إلى القرشيين يتولون هذه المناصب في عهد الأمير الأندلسي عبدالرحمن بن الحكم<sup>(١٥٣)</sup>. ولعلّ كثرة العائلات القرشية بالأندلس ما حدا بأحد أمرائها إلى تخصيص ديوان لعطاءات قریش<sup>(١٥٤)</sup>. ومن المحتمل أن تكون مقبرة قریش في الأندلس تعبيرًا عن كثرة الأسر الحجازية بها<sup>(١٥٥)</sup>.

##### ٥ - استقرار علماء الغرب الإسلامي بأرض الحجاز:

على غرار علماء الحجاز الذين استقروا ببلاد المغرب، يبدوا أن بعض علماء الغرب الإسلامي، استطابوا المقام في أرض الحجاز أيضًا. فمنهم من بقي بها مدة قبل أوبتهم لأقطارهم، ومنهم من استوطنها إلى أن لفظ أنفاسه الأخيرة. وفي هذا المعنى، أورد ابن الفرضي في ترجمة أحد فقهاء الأندلس أنه توفي ببهاء من أرض الحجاز بعد سنة ٣٧٠هـ<sup>(١٥٦)</sup>، بينما توفي عالم آخر بعد خروجه من المدينة المنورة بموضع يقال له السويداء<sup>(١٥٧)</sup>، في حين توفي ثالث حوالي سنة ٣٤٠هـ بقرية حجازية تعرف بالظباء<sup>(١٥٨)</sup>.

وفيما يخص مكة، ثمة نصوص تشير إلى استقرار عدد من العلماء المغاربة بها، بل إن بعضهم آثروا مجاورة الحرم المكي والبقاء به إلى أن التحقوا بالرفيق الأعلى<sup>(١٥٩)</sup>؛ لعلّ استقرار بعض العلماء المغاربة بمكة أو ببلاد الحجاز عمومًا، وعدم عودهم للمغرب، ما يفسر ورود نوازل مغربية يدور موضوعها حول الورثة "الغائبين بمكة"، أو "المدعى عليه في الحجاز"<sup>(١٦٠)</sup>. ويقدم ابن بشكوال معلومات حول المدة الزمنية التي كان يمكث فيها بعض العلماء الأندلسيين بالمجاورين بمكة، والتي يمكن صياغتها عبر الجدول التالي:

اسم العالم الأندلسي	سنوات مجاورته بمكة	مجموع المدة الزمنية	الجزء والصفحة
رزين بن معاوية العبدي	من بداية المجاورة حتى سنة وفاته ٥٢٤هـ	-	٢٩٧/١ - ٢٩٦
أحمد بن عمر بن أنس العذري	من ٤٠٨هـ إلى ٤١٦هـ	٩ سنوات	١١٧ - ١١٥/١
عمر بن أنس بن دلهات	من ٤٠٨هـ إلى ٤١٦هـ	٩ سنوات	نفس المصدر والصفحة
إسماعيل بن محمد بن خزرج	من ٤١٠هـ إلى ٤١٢هـ	٣ سنوات	١٧١ - ١٧٠/١
سعدون بن محمد بن أيوب الزهري	من ٤٠٠ إلى وفاته سنة ٤٣٥هـ	٣٦ سنة	٣٥٩/١
محمد بن وليد بن عقيل	جاور إلى أن توفي سنة ٤٥٢هـ	-	٧٨٨/٣
محمد بن يحيى الفرضي	جاور إلى سنة وفاته ٤٥٠هـ	-	٧٩٤ - ٧٩٣/٣
محمد بن عبدالله المالكي	جاور وأقام في مكة	-	٨٩٣/٣
محمد بن أحمد القيسي	من ٤٢٨هـ إلى ٤٣٤هـ	٧ سنين	٧٨٩/٣

وعلى غرار مكة، استقطبت المدينة المنورة أيضاً عدداً من علماء الغرب الإسلامي الذين سكنوا فيها، ومن بينهم سعيد بن خلف من أهل القيروان الذي "سكن المدينة ... وكان يتخلق إليه ويعظ الناس" (١٦١)، وعبدالرحمن ابن دينار الذي كان له عدة رحلات نحو المدينة المنورة، فضل في إحداها الاستقرار فيها نهائياً (١٦٢).

## ٦ - تأسيس مدرسة مغربية - مالكية على الطراز الحجازي:

إن إعجاب العلماء المغاربة بالإمام مالك وتشبههم بالمذهب المالكي، جعل المدرسة المالكية في الغرب الإسلامي تحذو مدرسة الحجاز حذو النعل بالنعل، حتى أن هذا التقليد كان من المآخذ التي أخذها ابن حزم على علماء الأندلس (١٦٣)، فباستثناء المسائل الأربع التي خالف فيها أهل المغرب أهل الحجاز (١٦٤) اتخذت المدرسة المالكية المغربية آراء علماء الحجاز مرجعيتهم الأساسية وقدوهم المثالية (١٦٥). لقد بدأ تأثر علماء البلاد المغربية بالمدرسة الحجازية، وأخذهم بقياس عمل أهل المدينة يتضح حين سار عبدالملك بن حبيب على نهج الإمام مالك في تحريم الغناء (١٦٦)، وفي تحريم بعض الأزياء على أهل الذمة (١٦٧). كما استند أحد فقهاء الأندلس على رأي أهل الحجاز في قبول جوائز السلاطين (١٦٨). وفي نفس المنحى قاس أحد علماء مراكش شعير المغرب على شعير أهل الحجاز في الزكاة، وقد أثر عنه قوله: "الشعير الذي مع القمح جنس واحد، إنما هو ما قارب القمح في الدقيق كشعير الحجاز" (١٦٩). وبالمثل أفتى أحد العلماء المغاربة بعدم هدم أحد المساجد قياساً على مسجد المدينة (١٧٠). وتشير كتب النوازل المغربية إلى "المد النبوي المجلوب من المدينة إلى الأندلس" (١٧١) كدلالة على التقليد الأندلسي لمدرسة الحجاز. ولعل أبرز صورة تعكس تقليد علماء البلاد المغربية للطراز الحجازي حتى في الحياة اليومية ما ذكره صاحب "رياض النفوس" عن الفقيه التونسي سحنون (ت ٢٤٠هـ) بأنه "تأدب بأدب أهل المدينة حتى في العيش" (١٧٢). كما انعكس التأثير الحجازي في ذهنية المغاربة بأن صاروا يقسمون "بالمشي إلى مكة" (١٧٣)، وهو أمر يحمل مغزى عميقاً عن الهالة التي كانت تحتلها مكة في مخيال المغاربة.

ومن البديهي أن يتمخض عن هذا التقليد المغربي للثقافة الحجازية ظهور مدرسة مغربية - حجازية موحدة يشكل المذهب المالكي قاسمها المشترك، وتتميز بوحدة الرؤى والأفكار والأهداف المشتركة.

والخلاصة العامة أن الصلاة الثقافية بين الحجاز وبلاد المغرب شكلت خيطاً من خيوط الروابط الحضارية بين البلدين، ويعزى الفضل في ذلك إلى المذهب المالكي الذي أفلح في تمتين عرى تلك الصلات، وخلق أشكال متعددة من التبادل الثقافي تنوعت بين الرحلات العلمية، وتبادل الكتب والمصنفات، وتلمذ قطاع عريض من علماء الغرب الإسلامي على يد الإمام مالك، ناهيك عن تبادل الرسائل والاستشارة في الأمور القضائية والفتاوى، مما تمخض عنه تأثر ثقافة الغرب الإسلامي بلون بالثقافة الحجازية.



## التعليقات

- (١) نقصد ببلاد المغرب ما يعرف حاليًا بالمغرب العربي مضافًا إليه بلاد الأندلس.
- (٢) السيد محمد أبو العزم داود، الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال أفريقيا حتى قيام دولة المرابطين (طبعة مكة: المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ٢٥.
- (٣) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م)، ٦٨.
- (٤) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٦٩ - ٧٠.
- (٥) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٦٩ - ٧٠.
- (٦) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م)، ٣٢٩: ١.
- (٧) ابن خلدون، المقدمة، ط ٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ٤٤٩.
- (٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس (الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م)، ١: ١٣، ٢٠، ٢٨، ٣١، ٨٢، ٢٩١.
- (٩) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٢٣.
- (١٠) القاضي عياض، كتاب الغنية، تحقيق: ماهر زهير جرار، ط ١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢م)، ١٥٣.
- (١١) ابن عطية، فهرست ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأحناف ومحمد الزاهي، ٧١، ٧٥، ٩١، ٩٣؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ١٨٩، ١٩٤.
- (١٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٣، ٢٠، ٨٢، ١٣١، ٢٩١.
- (١٣) انظر نماذج عنهم عند ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٥٩.
- (١٤) محمد العمراني، "البيئة وأثرها في صياغة مذهبنا المالكي"، مجلة دعوة الحق، عدد ٢٤٥، ١٩٨٥، ١٨-١٩.
- (١٥) عمر الجديدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي (البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٨٧م)، ٢٩ - ٣٠.

- (٢٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١٥٩.
- (٢٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٥٧.
- (٢٨) المالكي، رياض، ٢٠٠-٢٢؛ أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٢٦.
- (٢٩) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ١٧٥.
- (٣٠) المالكي، رياض، ٢١٦؛ وما جاء في هذا النص: "وبعض ما يتصل بنا عنه في الإسناد عن داود بن يحيى عن عبد الله بن عمر بن غانم... حدثنا مالك بن أنس عن نافع عن عبد الله بن عمر قال رسول الله ﷺ، من أحب أن يتمثل له الرجال قياماً فليتبوأ مقعده من النار".
- (٣١) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٠٧.
- (٣٢) المالكي، رياض، ٢٥٥؛ ابن الأبار، كتاب الحلة السراء، تحقيق: حسين مؤنس (القاهرة: ١٩٦٣م)، ٢: ٣٨١.
- (٣٣) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٠٧.
- (٣٤) المالكي، رياض، ٢٣١.
- (٣٥) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٢٢٠؛ المالكي، رياض، ٢٣٤.
- (٣٦) المالكي، رياض، ٢٣٩.
- (٣٧) المقرئ: نفع الطيب، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م)، ٢: ٢٥٥-٢٥٦.
- (٣٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١١٦.
- (٣٩) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١٩٩.
- (٤٠) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١١٨.
- (٤١) الحميدي، جذوة المقتبس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط ٢ (القاهرة- بيروت: دار الكتاب ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، ٢: ٢٠٩-٢١٠.
- (٤٢) نور الدين عنتر، تقلب الرحلة للبغدادي، ٢٦-٢٧.
- (٤٣) ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي (القاهرة: ١٩٧١م)، ٢١٨.
- (٤٤) القاضي عياض، المدارك، تحقيق: سعيد أحمد أغراب (فضالة- المحمدية، ١٩٨١م)، ٦: ٨١؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٤٦.
- (٤٥) ابن القاضي، جذوة الاقتباس (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٣م)، ١: ١٩٢.
- (٤٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ١٥٠.
- (٤٧) كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م)، ١: ٥١.
- (٤٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١٥٩.
- (٤٩) المالكي، رياض، ١: ٢٨٦.
- (٥٠) أبو العرب، طبقات، ٢٥٤.
- (٥١) المالكي، رياض، ٢٨٤-٢٨٥؛ أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٧٠.
- (٥٢) المصدر نفسه، ٢٨١.

- (٥٣) المصدر نفسه، ٢٨٢.
- (٥٤) المصدر نفسه، ٢٩٢-٢٩٣.
- (٥٥) المصدر نفسه، ٢٩٢.
- (٥٦) المصدر نفسه، ٢٥٦.
- (٥٧) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ١٨٠.
- (٥٨) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ٤٣.
- (٥٩) المالكي، رياض، ١: ١٧٩؛ الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ١٨٠.
- (٦٠) المصدر نفسه، ٢٥٧.
- (٦١) المصدر نفسه، ٢٩١.
- (٦٢) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٠٧.
- (٦٣) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ١١٠؛ المالكي، رياض، ١: ١٧٧.
- (٦٤) المالكي، رياض، ١: ٢٨٥؛ أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٢٣٣.
- (٦٥) المصدر نفسه، ٢٣٢-٢٣٣.
- (٦٦) المصدر نفسه، ١: ١٧٨-١٧٩.
- (٦٧) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٧١.
- (٦٨) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٧١١٠٩.
- (٦٩) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ٢٢٨.
- (٧٠) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٣٠-١٣١.
- (٧١) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٧١١١٦.
- (٧٢) المالكي، رياض، ١٧٨.
- (٧٣) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ٢٢٠، ١٨٠.
- (٧٤) ينظر في تاريخ العمامة أبو بكر عبد الكافي: "العمامة، تاريخها وتقاليد لباسها عند العرب" مجلة الفكر، مج ٢٥، ١٢٢٢-١٢٢٨.
- (٧٥) المالكي، رياض، ١: ٢٤٧.
- (٧٦) أبو الحسن بن عبد الله، النباهي المالقي، المرقبة العليا، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، ١٩٨١م)، ٢٥.
- (٧٧) المالكي، رياض، ٢٩٢.
- (٧٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٣٧٢.
- (٧٩) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٢١٣-٢١٤.
- (٨٠) الوئشريسسي، المعيار المعرب، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٠م)، ٧: ٥١١.
- (٨١) ابن حيان، المقتبس، ١٨٣؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٥٩.

- (٨٢) المقرئ، نفح الطيب، ٢: ٢٧٠.
- (٨٣) الونشريسي، المعيار المغرب، ٧: ٥١١.
- (٨٤) الونشريسي، المعيار المغرب، ١١: ١٨١.
- (٨٥) المقرئ، نفح الطيب، ٢: ٢٥٥-٢٥٦.
- (٨٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٧٠.
- (٨٧) المالكي، رياض، ١: ٢٣٤.
- (٨٨) عمر الجليدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، ١٦٠.
- (٨٩) السيد محمد أبو العزم داود، الأثر السياسي والحضاري، ١٦٦.
- (٩٠) المالكي، رياض، ٢٩٢.
- (٩١) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٣٦: ٢: ٦١-٩٣.
- (٩٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٣٦٠.
- (٩٣) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ١٧١.
- (٩٤) ابن حيان، المقتبس، ١٨٣؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٩.
- (٩٥) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٥٩.
- (٩٦) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٨٨-٢٣٠؛ الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: إبراهيم شيوخ (طبعة مصر: ١٩٧٨م)، ٢: ١٤٦.
- (٩٧) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٢٥٢.
- (٩٨) المقرئ، نفح الطيب، ٢: ٢٧٠.
- (٩٩) الونشريسي، المعيار المغرب، ١٠: ٤٠٦.
- (١٠٠) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٢٧.
- (١٠١) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ١٥٦.
- (١٠٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٢١.
- (١٠٣) ابن القاضي، تاريخ علماء الأندلس، ق ١، ٢٧.
- (١٠٤) ابن أبي زرع، روض القرطاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة، ١٩٧٣م)، ١٥.
- (١٠٥) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٧٨.
- (١٠٦) ابن حيان، المقتبس، ١٧٩.
- (١٠٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٦٢.
- (١٠٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٨٢-١٠٠.
- (١٠٩) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٩٠.
- (١١٠) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٣٦٠.

- (١١١) أحمد أبو الفضل، "التأثيرات الشامية في حضارة الأندلس على عهد الأمير عبدالرحمن الداخل"، مجلة المؤرخ العربي، ع ٣٦، ١٩٨٨م، ٢٢١-٢٣١.
- (١١٢) المقرئ، نفخ الطيب، ٢: ٤٥.
- (١١٣) المقرئ، نفخ الطيب، ٢: ٤٦؛ انظر أيضاً: الونشريسي، المعيار المغرب، ٦: ٣٥٦.
- (١١٤) عبدالرحمن الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (دمشق - بيروت: دار القلم، الكويت - الرياض: دار الفكر، ١٩٧٦م)، ٢٨٢.
- (١١٥) الونشريسي، المعيار المغرب، ٦: ٣٥٦.
- (١١٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٥٣.
- (١١٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٦٩؛ ابن حيان، المقتبس، ٢١٧.
- (١١٨) ابن القاضي، جذوة الاقتباس، ق ١، ١٩٤.
- (١١٩) المقرئ، نفخ الطيب، ٢: ٤٥.
- (١٢٠) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ١٨٠.
- (١٢١) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٧٠.
- (١٢٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٧١.
- (١٢٣) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٧٧.
- (١٢٤) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ١٨٠.
- (١٢٥) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٢٤٨.
- (١٢٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٧٠.
- (١٢٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٥٨.
- (١٢٨) ابن القاضي، تاريخ علماء الأندلس، ق ١، ١٧٤.
- (١٢٩) السيد محمد أبو العزم داود، الأثر السياسي والحضاري، ٢٩٤.
- (١٣٠) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ٢٤٠.
- (١٣١) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٢٠١.
- (١٣٢) القاضي عياض، المدارك، ٢: ٢٣٦.
- (١٣٣) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٦٨.
- (١٣٤) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٩٢-١١٢.
- (١٣٥) الحميدي، جذوة المقتبس، ٢: ٢٠٩-٢١٠.
- (١٣٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٧٨، ٦٩.
- (١٣٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٨١.
- (١٣٨) رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م)، ٢: ١٨١.

- (١٣٩) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٣٧.
- (١٤٠) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٥٩.
- (١٤١) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ١٥.
- (١٤٢) المالكي، رياض، ٢٠١.
- (١٤٣) المالكي، رياض، ٢٦١.
- (١٤٤) السيد محمد أبو العزم داود، الأثر السياسي والحضاري، ٢٩٤.
- (١٤٥) بيوتات فاس الكبرى، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧١م)، ١٢.
- (١٤٦) بيوتات فاس الكبرى، ١٢.
- (١٤٧) بيوتات فاس الكبرى، ٣٨.
- (١٤٨) بيوتات فاس الكبرى، ٧٠.
- (١٤٩) بيوتات فاس الكبرى، ٥٢.
- (١٥٠) بيوتات فاس الكبرى، ٥١.
- (١٥١) ابن القاضي، تاريخ علماء الأندلس، ق ١، ٣٠.
- (١٥٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٣٦-٣٧.
- (١٥٣) انظر ابن حيان، المقتبس، ١٦٨-١٧٩-١٩٤.
- (١٥٤) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٢١.
- (١٥٥) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١٧، ٥٨؛ ابن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، تحقيق: عبد الرحمن الحجي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣م)، ٢٢٩.
- (١٥٦) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ٣١٥.
- (١٥٧) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٣٤٢.
- (١٥٨) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢: ٥٩؛ والبيداء أرض ملساء بين مكة والمدينة، أما السويداء فهي موضع على ليلتين من المدينة المنورة، في حين أن الظباء بضم الظاء يقصد به واد بتهامة، انظر على التوالي: ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ١: ٥٢٣، ٣: ٢٨٦، ٤: ٥٧.
- (١٥٩) المصدر نفسه، ١: ٣٧-٢١٥-٢٢٠-٣٦٠.
- (١٦٠) الونشريسي، المعيار المغرب، ١٠: ١٢١-٤١٨.
- (١٦١) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ١: ١٧٧.
- (١٦٢) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ٢٥٧.
- (١٦٣) الونشريسي، المعيار المغرب، ٦: ٣٥٦.
- (١٦٤) التباهي، المرقبة العليا، ٥١.
- (١٦٥) الونشريسي، المعيار المغرب، ٧: ٥١١، ٩: ٣٤٠.
- (١٦٦) الونشريسي، المعيار المغرب، ١١: ٧٦.

- (١٦٧) الونشريسي، المعيار المغرب، ٢: ٢٥٥.
- (١٦٨) الونشريسي، المعيار المغرب، ١١: ١٨١.
- (١٦٩) الونشريسي، المعيار المغرب، ١: ٣٦٤.
- (١٧٠) الونشريسي، المعيار المغرب، ٧: ٢١٨ - ٢١٩.
- (١٧١) الونشريسي، المعيار المغرب، ١: ٣٩٩.
- (١٧٢) المالكي، رياض النفوس، ١: ٣٦٤.
- (١٧٣) الونشريسي، المعيار المغرب، ٢: ٨٣ - ٨٩؛ النباهي، المرقبة العليا، ١٧.

## التيارات السياسية والفكرية في اليمن من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)

عبدالرحمن عبدالواحد الشجاع  
أستاذ التاريخ الإسلامي وحضارته  
كلية الآداب - قسم التاريخ  
جامعة صنعاء

المجتمع الإسلامي كالجسم البشري، فهو مجتمع عضوي، وأي جزء منه أصابه شيء تأثرت بقية أجزائه.. ورغم أن اليمن في القرون الأربعة الهجرية الأولى -بصفته جزءاً من نسيج المجتمع الإسلامي- يعد بعيداً عن عاصمة الدولة الإسلامية إلا أنه من خلال رصد الواقع نجد قد أصابه ما أصاب بقية أجزاء المجتمع.

فقد كان القرن الأول الهجري قرن التوحد في مصدر التلقي للمجتمع المسلم، فالمرجعية واحدة، وجهة التلقي واحدة هي جهة القرآن والسنة... ولما حدث التمدد الجغرافي بالفتوحات الإسلامية حصل تمدد بشري وثقافي معرفي وسلوكي فظهرت مصادر أخرى تزامم المصدرين الوحيدين (القرآن والسنة)، سواء أريد لهذه المصادر أن تكون مزاحمة لثوابت المجتمع، أو أنها تسربت بصورة تلقائية فصار لها ردود أفعال منها مزاحمة مرجعية الأمة.

وقد بدأ القرن الثاني الهجري يحمل في رحمه مجموعة من الأفكار الغريبة على الحس المستمد من القرآن والسنة.. حيث استقبل هذا القرن ألواناً من الأفكار أوجدت تيارات فكرية مذهبية أفرزت أنظمة حاكمة مثلتها في الواقع، وأوجدت تيارات علمية صارت تمثل مدارس في المجتمع... الخ.

واليمن -في ظل هذه التطورات- لديه قابلية التأثير والتأثير بحكم كونه شريحة في نسيج المجتمع الإسلامي. وما وجد في عواصم الأمصار الكبيرة هو نفسه له وجود في الأمصار البعيدة مثل اليمن، ولما جاء العباسيون ليتسمنوا رأس الهرم القيادي للدولة حيث أداروا دفة الحكم باسم الخلافة الإسلامية كان المجتمع الإسلامي تمر فيه الأفكار والتيارات موراً، وتظهر منها مجموعات وتختفي أخرى... واليمن واحد من الأمصار الإسلامية.

وأما التيارات العلمية فإنها نبتت وتجدرت في القرن الأول، وصارت عملية التقعيد والتصنيف في القرنين الثاني والثالث في همة ونشاط، ولم يأت القرن الرابع إلا والمسيرة العلمية في أهي حللها.. وهكذا عاش اليمن هذه المراحل كلها.



ويجب أن نعترف بأن اليمن لم يكن -بصفته مصرًا من الأمصار البعيدة عن عاصمة الدولة- يعج بالأفكار والمذاهب والثقافات والفلسفات الجديدة الغريبة على الحس الإسلامي، كما هو الحال في بلاد المشرق وبلاد الشام ومصر، ولم تنشأ منه أفكار ومذاهب وإنما ما كان يتولد في اليمن ما هو إلاّ صدى ما يحدث في تلك الأمصار الكبيرة. وسنحاول هنا متابعة ما وُجد منها في اليمن بحسب زمن وجودها ثم نرصد ما نتج منها من تيارات سياسية أو غيرها.

### أولاً: تيار الخوارج:

وُجد تيار الخوارج في اليمن من وقت مبكر، فقد أوى إليه أفراد من الفارين من موقعة النهروان سنة ٣٨هـ/ ٦٥٩م<sup>(١)</sup>، ولم يتخلوا عن أفكارهم بل ظلت تتسع قاعدتهم البشرية متخذين من بلاد حضرموت مركزاً<sup>(٢)</sup>.

وكانت أفكار الخوارج قد تلونت بألوان أفكار زعمائهم فصاروا طوائف، ولكن اللون الخارجي الذي ساد في اليمن هو الفكر الإباضي<sup>(٣)</sup> المنسوب إلى عبدالله بن إباح المري التميمي (عاش إبان القرن الأول الهجري ولعل وفاته كانت عام ٨٦هـ/ ٧٠٥م) ومذهبهم في الإمامة عدم اشتراط النسب القرشي، وأنه حينما يتوفر العلم والقوة فعلى المسلمين إقامة الإمامة<sup>(٤)</sup>. وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة الإسلامية، بل ينكرون أن يكونوا فرقة من الخوارج<sup>(٥)</sup>، ولعل محاولات خروجهم من اليمن في العصر الأموي<sup>(٦)</sup> كان على غير الفكر الإباضي لأن عبدالله بن إباح كان إلى جوار عبدالله بن الزبير للدفاع عن مكة ضد الجيش الأموي<sup>(٧)</sup>.

وكان الحركة التي قادها عبدالله بن يحيى الكندي الأعور من حضرموت في نهاية العصر الأموي في عهد مروان ابن محمد من المرجح أنها كانت على الفكر الإباضي، هذه الحركة التي امتد نفوذها إلى مكة والمدينة لولا تحرك مروان ابن محمد السريع -رغم ما كان يعانيه من مشكلات- تمكن من القضاء على هذه الحركة بقتل قائدها وتبع مراكزها في حضرموت<sup>(٨)</sup>. ولم تدلنا المصادر على زعامة ما للخوارج فيما بعد هذه الأحداث إلاّ أن أبا جعفر المنصور (ت ١٥٨هـ) أرسل معن بن زائدة أميراً على اليمن فكلف هذا أخاه عاملاً من قبله على حضرموت فأقام بتريم. وسرعان ما قُتل على يد أهل حضرموت لما قام به من ظلم، ومارسه من فسق، وأتبعوا ذلك بخلع طاعة الوالي العباسي معن بن زائدة، فما كان منه إلاّ أن غزاهم بنفسه، ونكّل بهم وأجبرهم على الطاعة وعين ابنه زائدة على حضرموت، ليعود بحسب طلب المنصور لمقاتلة الخوارج في خراسان، ولكن الإباضية ترصدوا المعن نفسه في الطريق فقتلوه<sup>(٩)</sup>.

ويبدو أن الخوارج فيما بعد حتى نهاية القرن الرابع لم يعد لهم كيان سياسي يتحركون من خلاله إلا أنه في الراجح أنهم كانوا متجمعين في مجموعة لها إمام في حضرموت<sup>(١٠)</sup>، ومجموعة أخرى في مغرب صنعاء في (شباب) ونواحيها إلى حجة، وكانت الزكاة تُدفع إلى إمامهم وزعمائهم<sup>(١١)</sup>، ورغم أنهم يدينون لإمام منهم ولهم زعماء تُدفع لهم الزكوات إلاّ أنهم كما يبدو جماعات صغيرة وليست كياناً سياسياً. وهذه الجماعات كثيراً ما كانت تدخل مع

النظام الحاكم -أيًا كان- في صراع كما حصل مع الناصر بن الهادي الذي اصطدم بهم لما رفضوا الطاعة له فمزقوا كتاب دعوته إليهم فقاتلهم حتى دان بعضهم، وناظر بعضهم، وألف فيهم كتاباً للرد على الإباضية<sup>(١٣)</sup>.

أما إباضية حضرموت وكانوا في مدينة (دوعن) وبعضهم في جزيرة (سوقطرة)<sup>(١٣)</sup> فقد تكفل بهم -في القرن الرابع الهجري- أحمد بن عيسى العلوي المعروف بالمهاجر حيث تمكن من إقناع الكثير منهم فتخلوا عن مذهبهم، وربما انسحب الباقون إلى عمان مركز تجمعهم<sup>(١٤)</sup>.

ورغم أن أبا زهرة<sup>(١٥)</sup> ذكر الإباضية ضمن الفرق التي لها مذهب فقهي مدون، إلا أن كتبهم تنص على أنه ليس لهم مذهب خاص فهم رجال تقييد لا تقليد، ولا يتقيدون إلا بالله ورسوله فقط<sup>(١٦)</sup>.

ولا علاقة لهذا البحث للخوض في المجال الفكري أو الفقهي.

#### ثانيًا: التيار الشيعي (العلوي):

يعرف الدارسون أن أكثر الحركات التي وقفت في وجه الدولة الأموية هي تلك الحركات ذات التوجه الشيعي أو العلوي. ويفضل التفريق بين اتجاهين: علوي وشيعي.. فالأول أسبق من الثاني.. بينما الثاني استغل الأول ليحقق المرامي التي لم تكن سابقاً عند الاتجاه العلوي.

وكان الأصفهاني قاصداً حينما سمي كتابه (مقاتل الطالبيين) ولم يسمهم (الشيعية). وكتب التاريخ المبكرة تطلق على زعماء هذه التحركات بأنهم (علويون)<sup>(١٧)</sup>، ومن ثم يرتبط ظهور التشيع المذهبي بعصر جعفر الصادق<sup>(١٨)</sup> أي في نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث.

ولم يكن للعلويين أي تحركات من داخل اليمن طوال القرنين الأول والثاني لأن مقرهم الأصلي كان في الحجاز ومنه ينتشرون إلى مواقع أخرى من دار الإسلام<sup>(١٩)</sup>. ورغم أن اليمن مجاور للحجاز إلا أنه لم يدفع بإبنائه العلويين نحو اليمن وإنما إلى المشرق... إلى العراق وخراسان.. ورأينا أول وجود لتحرك علوي في اليمن كان عشية مطلع القرن الثالث من خلال حركة محمد بن إبراهيم طباطبا التي خرجت في الكوفة سنة ١٩٩هـ / ٨١٤م ترفع شعاراً علوياً، وهو الدعاء للرضا من آل محمد<sup>(٢٠)</sup>، ومثله ابن عمه إبراهيم بن موسى المعروف بالجزار<sup>(٢١)</sup>، وكان له دوره العنيف في التعامل مع منائسيه في اليمن الذي عرف بالوصف اللصيق به (الجزار)، ولعل دوره هذا هو الذي أوجد الأرضية الواسعة للشيعية في اليمن.. رغم أنه حوّل ولاءه بعد سقوط ابن عمه طباطبا فانحاز إلى الجانب العباسي وصار أميراً على اليمن باسم الدولة العباسية في عهد المأمون ومن ثم لم يعد ممثلاً للعلويين<sup>(٢٢)</sup>.

وهذا التوجيه العلوي حتى هذا التاريخ -كما يبدو- لم يكن يحمل فكراً مذهبياً، وإنما كانت الفكرة السائدة في أوساطهم أنهم لا يرون شرعية الأنظمة الحاكمة أو الأشخاص المتحكمين أو أنهم يرون زعمائهم الأفضل في تولي

الخلافة إلا أنه لم يأت مطلع القرن الثالث الهجري إلا ومصطلح (العلويين) يكاد يكون قد تلاشى وحل محله مصطلح (الشيعة) أو (التشيع) أو ظهور مصطلحات أو مسميات تنسب إلى قيادتهم كالقرامطة أو فلان العلوي، وهكذا. مع العلم أنه كان قد ساد في القرن الثاني مصطلح (الرافضة) ويعني به الذين رفضوا زيد بن علي لتصوره حول الإمامة، وإمامة الخلفاء الراشدين<sup>(٢٣)</sup>، بالإضافة إلى أن بعض المصطلحات والمسميات التي لم تكن معروفة عند جيل الصحابة قد بدأت تتسلل في أوساط الشيعة على استحياء مثل: (النص)، (الوصية)، (الرجعة)، وإضفاء العصمة والتقدیس على الأئمة على غرار ما كان يعتقد الفرس في ملوكهم، ولا نستطيع أن نستبعد التدبير المقصود من قبل حاملي الفكر الفارسي أو اليهودي وكلاهما يعاديان الفكر الإسلامي ويسعيان لاجتثائه<sup>(٢٤)</sup>. ولم يستخدم العباسيون عند ثورتهم على الأمويين مصطلح الشيعة، وإنما استخدموا مصطلح (الرضا من آل محمد)، كل هذا يؤكد أن انتشار مصطلح (الشيعة) لم يتجذر إلا من مطلع القرن الثالث الهجري بشكل ملحوظ حيث ظهر تياران شيعيان بارزان: التيار الشيعي الإمامي الإثنا عشري، والتيار الشيعي الإمامي الإسماعيلي على إثر وفاة جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ / ٧٦٥م)، ومن غير المعقول أن نقبل ما يقوله (الشيعة) من أن التشيع ملازم لمبعث الرسول ﷺ لأن الواقع التاريخي، وأقوال علي بن أبي طالب عليه السلام لا يدلان على وجود (التشيع)<sup>(٢٥)</sup>.

وقد لحق اليمن ما لحق غيره من أمصار دار الإسلام من شيوع الفكر الشيعي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وقد أطلق بعض المؤرخين اليمنيين<sup>(٢٦)</sup> على التحركات الشيعية (القرامطة والزيدية) في اليمن في القرنين الثالث والرابع بأنها فتن، ولم يعدها فكرًا محاورته أو قبوله.

إن التيار الشيعي لم يكن له وجود متحرك داخل اليمن في العقود الخمسة الأولى تقريبًا من القرن الثالث، ولا يعني هذا عدم وجود الميل إلى التشيع داخل اليمن، إلا أنه ظهرت بناءً على ذلك ألوان من التشيع تقتضي أن نفرّد لكل لون من ألوانه الموجودة في اليمن حديثاً منفرداً به.

### اللون الأول:

الميل للعلويين.. وهو لون عام يبدأ من التعاطف وينتهي بالانتماء المذهبي، وفي وسط هذا الميل العلوي ظهرت الشيعة الإثنا عشرية التي تنتظر (الإمام)<sup>(٢٧)</sup> متى يظهر ومن ثم لا يوجد لديها أي تحرك مناوئ للدولة، ولم تتخذ إزاءها الإجراءات القمعية إلا أن هذه الكتلة الشيعية سواء المتعاطفة مع العلويين أو الإثنا عشرية كانت تمثل المصدر البشري السذي يعتمد عليه كل من الشيعة الإسماعيلية.. والشيعة الزيدية. فقد وجدنا إشارات في المصادر تدل على أن اليمن كان فيه شيعة اثنا عشرية استغلها القرامطة (الإسماعيلية) متخذين منهم قاعدةً شعبية في مناطق تحركهم في عدن أبين وعدن لاعة<sup>(٢٨)</sup>، كما استفاد يحيى بن الحسين (الهادي) مؤسس الزيدية في اليمن من وجود الميل للعلويين في مناطق ظهوره في صعدة<sup>(٢٩)</sup>. وكان للإثني عشرية في اليمن عادةً يمارسونها أثناء أداء فريضة الحج تتمثل في أنهم كانوا بعد الانتهاء من الحج يشدون رحالهم إلى العراق للطواف حول المشاهد الشيعية<sup>(٣٠)</sup> التي يعدونها مقدسة.

## اللون الثاني:

الشيعة الإسماعيلية.. ومن مسمياتهم (القرامطة)، (الباطنية) وينسبون أنفسهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ورغم وفاته قبل أبيه إلا أن أتباعه يعتقدون بأن جعفر الصادق عهد بالإمامة إلى ابنه إسماعيل فتولاها بعده ابنه محمد<sup>(٣١)</sup>. وقد كانوا أسبق من التيار الزيدي في التخطيط والتحريك السري داخل اليمن، وإن كان ظهور الزيدية على مسرح الأحداث أسبق من الإسماعيلية.

بدأ الإسماعيليون بالحركة داخل اليمن من وقت مبكر، فكتب الإسماعيلية الأولى تتحدث عن نبوءات يروجها زعمائهم عند اتباعهم بأن اليمن هو البلد الذي سيظهر فيها الإمام<sup>(٣٢)</sup>، ولما جاء علي بن الفضل إلى الكوفة بعد حجة عام ٢٦٦هـ / ٨٧٩م عبر الداعي الحسين بن عبدالله بن ميمون القداح -وهو الإمام الإسماعيلي كما يبدو أو غيره إلا أن عبيدالله المهدي هو ابن الحسين هذا- عن فرحه بمقدمه وأهم كانوا في انتظاره<sup>(٣٣)</sup>.

ومن المرجح أن هذا الموقف ليس مجرد نبوءات، وإنما يدل على أن هناك خطة سرية عاملة في الخفاء لإيجاد الأنصار للفكر الإسماعيلي.. ولهذا تعطينا كتب الإسماعيلية إشارات واضحة بأن اليمن كان هو البلد المرشح لتقوم فيها الدعوة الإسماعيلية ودولتها، وأن الإمام الإسماعيلي المستور كان يشيع بين أتباعه أنه في انتظار من يأتي من اليمن ليبحث معه من يقوم بالدعوة<sup>(٣٤)</sup>. ومن المحتمل أن هذا الانتظار لم يكن عفويًا أو تخمينيًا أو مجرد آمانيات وإنما هو جزء من مخطط، فالإسماعيليون قسموا الأرض الإسلامية إلى وحدات دعوية عرفت بجزائر الأرض، وغدت اليمن جزيرة من جزائر الدعوة الإسماعيلية<sup>(٣٥)</sup>. وكانت القيادة الإسماعيلية تعرف بلدان أتباعها في اليمن<sup>(٣٦)</sup>.

ويصرح القاضي النعمان<sup>(٣٧)</sup> -وهو من أقدم من أرخ للدعوة الإسماعيلية- بأن علي بن الفضل كان "من أهل بيت تشيع ونعمة ويسار" وهذا دليل واضح على أنه تربى في بيئة شيعية.

ولا تعنينا هنا التفاصيل ولكن يكفي أن نستعرض الخطوط الرئيسية والمعالن التي ترسم صورة هذا التيار -التيار الشيعي الإسماعيلي- في اليمن لأنه سيظل تيارًا ظاهرًا حينًا مخفيًا أحيانًا كثيرة.

لقد توفرت في العصر الحديث الكثير من كتب الإسماعيلية، ومن الأمانة العلمية أن نرجع إلى كتبهم لنستقي منها المعلومات التي تخصهم وخاصة ما يتعلق بمعتقداتهم، مع العلم أننا لا نستطيع أن نفهم الأعمال والتصرفات والخطط والتنظيمات لأي أمة أو فئة أو شخص إلا إذا تعرفنا على معتقداته.

فالإسماعيلية تقوم على عقيدة فلسفية<sup>(٣٨)</sup>، ورغم أنها تعتمد على المنطوق الإسلامي إلا أنهم -بحسب معتقداتهم- يرون أن كل مبدأ له ظاهر وباطن، وحسب زعمهم فالنبي والعوام يدركون الظاهر، بينما الباطن لا يعلم تأويله إلا الإمام<sup>(٣٩)</sup>. حتى أن أبا عبدالله الشيعي صاحب الدعوة بالمغرب وصف بأنه كان "أكثر علمه الباطن، ونظر في علم الظاهر نظرًا لم يبالغ فيه"<sup>(٤٠)</sup>.

وعما أن التيار الشيعي الإسماعيلي تميز بالتنظيم الدقيق على مدى تاريخه فإننا نلمح مراحل تنقل فيها هذا التيار مرحلة بعد أخرى: مرحلة تهية الأرض وهي مرحلة سرية.. ومرحلة سرية أخرى وهي مرحلة الإعداد للظهور.. ومرحلة إعلان الحركة في أوساط الناس دون الإعلان عن حقيقة معتقداتهم (إعلان الظاهر).. ومرحلة (كشف الباطن) أو (إعلان المعتقدات الإسماعيلية) كما جاءت عن أئمتهم وصارت جزءاً من المعتقدات الإسماعيلية<sup>(٤١)</sup>.

أما المرحلة السرية الأولى وهي مرحلة تهية الأرض فقد أطلق عليها الإسماعيليون أنفسهم بأنها مرحلة "حرث الأرض البور حتى يأتي صاحب البذر فيجدها مذلة فيبذر حبه فيها"<sup>(٤٢)</sup>، فهي مرحلة تقوم على الدعاة، معتمدين العواطف التي تزدحم بها قلوب الناس لآل البيت، وحزهم لمقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما.

ورغم أننا لم نعثر على نص يدلنا على وجود دعاة للإسماعيلية في اليمن في النصف الأول من القرن الثالث الهجري إلا أنما جاء في كتب الإسماعيلية مما يسمونه نبوءات بأن الدعوة وظهور الإمام سيكون من قبل اليمن، وأن قيادتهم في الكوفة كانت تنتظر من يأتي من اليمن ليحملوه مسؤولية المرحلة القادمة<sup>(٤٣)</sup>.. فلا نعتقد أن هذا الوضع يقوم على النبؤات فعلم الغيب ليس من مجالات العلم الذي في إمكان الإنسان أن يعلمه، ولكن الذي نرجحه أن القيادة الإسماعيلية كانت قد درست الجهة التي ينبغي أن يتحركوا فيها أو أن تكون صالحة للحرث ليأتي صاحب البذر (الإمام) فيبذر حبه فيها. فكانت (جزيرة اليمن) -بحسب التقسيمات الإسماعيلية- هو المكان المناسب للعمل فيه نظراً لبعده عن مركز الدولة، وقربه من مركز تجمع بشري ديني طبيعي وهو مكة المكرمة، بالإضافة إلى وجود توجه شيعي في اليمن سيكون أساساً للعمل في وسطه<sup>(٤٤)</sup>، ومما يؤيد هذا معرفة قادة الدعوة الإسماعيلية في الكوفة بقدوم أحد وجهاء اليمن إليهم، ومعرفتهم بأماكن تجمع الشيعة الإثني عشرية<sup>(٤٥)</sup>.. ولعلمهم كانوا يدركون أن منطقة مثل صعدة ليست صالحة لغرس دعوتهم لأن التوجه الشيعي في منطقة صعدة توجه شيعي معتدل لا علاقة بالفكر الإثني عشر. ومن المرجح أن القيادة الإسماعيلية كانت تعد اليمن لتكون مركز إعداد الدعاة في المرحلة القادمة وبعثها إلى المناطق الأخرى<sup>(٤٦)</sup>.

تنتقل إلى المرحلة السرية الثانية وهي مرحلة الإعداد للظهور وهي مرحلة تتوفر حولها معلومات لا بأس بها فقد تحددت قيادتها بعلي بن الفضل -الوجيه اليمني الشيعي الإثنا عشرية- وابن حوشب الكوفي الداعية الإسماعيلي المدرب.. وتحددت مواقع تحركهم: عدن أبين، وعدن لاعة.. وتحددت لهم أساليب تحركهم وأدوارهم.. وهذه المرحلة دامت حوالي اثنين وعشرين عاماً.. بدأت بعام ٢٦٨هـ / ٨٨١م وانتهت بعام ٢٩٠هـ / ٩٠٢م<sup>(٤٧)</sup>، إلا أن من علي ابن الفضل، وابن حوشب ظلّا يمارسان أعمالهما بصورة سرية فكانا يدعوان مستترين. ثم بدءا يظهران دعوتهما بين الناس بعد سنتين من الاستتار<sup>(٤٨)</sup>.

ولم ترد إلينا التفاصيل عما فعلاه فيما بين هذين التاريخين لكن يبدو من خلال القرائن أن في هذه المرحلة تم تجهيز الكثير للمرحلة الثالثة ومن أهمها:

كسب الأنصار.. وكسب المواقع.. والتحصين والاستيلاء على القلاع الحصينة<sup>(٤٩)</sup>، وإعداد قوات مقاتلة من القبائل التي تحولت في ولائها إلى الفكر الشيعي الإسماعيلي. وشراء السلاح<sup>(٥٠)</sup>، استعداداً للانتقال إلى المرحلة التالية.

المرحلة الثالثة.. مرحلة إعلان الظاهر والمواجهة.. إنها مرحلة إعلان ظاهر الإسماعيلية المتوائمة مع أحكام الإسلام. هذه المرحلة هي مرحلة المواجهة العلنية بين الدعوة الإسماعيلية ورجالها والقوى المجاورة لها أيًا كانت عباسية أو زيدية أو قوى قبلية متعددة المشارب وقد حدد تاريخ بداية هذه المرحلة بعام ٢٩٠هـ / ٩٠٢م وهذا التاريخ يختلف عما ذكره بعض المؤرخين من أن الدعوة الإسماعيلية ظهرت في اليمن عام ٢٧٠هـ / ٨٨٣م<sup>(٥١)</sup> فكما ذكرنا آنفاً بأهمها ظلاً مختلفين سنتين ثم أظهرها الدعوة نحو الهدف المحدد وهو الدعوة إلى الإمام المهدي. وليس المقصود بظهور الدعوة هو إعلان المواجهة. ومما يدل على هذا أن الهادي يحيى بن الحسين أقام دولته عام ٢٨٤هـ / ٨٩٧م ولم نجد ذكراً لأي صدام حصل بينه وبين الإسماعيليين في بلاد حجة (عدن لاعة) وشبام ومسور رغم أن هذه المناطق انضمت إلى دولة الهادي. وهذا بالإضافة إلى أن الإمام الإسماعيلي الذي أرسل ابن الفضل وابن حوشب إلى اليمن من الكوفة أثناء إقامته فيها، بينما نجده خرج من الشام عام ٢٨٦هـ / ٨٩٩م عازماً على التوجه إلى اليمن قبل إعلان الدعوة في اليمن ولكنه غير وجهته نحو بلاد المغرب<sup>(٥٢)</sup>.

ومما يزيد الأمر تأكيداً اتفاق تاريخ إعلان المواجهة في بلاد اليمن مع إعلان المواجهة في بلاد المغرب، وإن لم يكن تغلبهم على بني الأغلب إلا عام ٢٩٧هـ / ٩٠٩م<sup>(٥٣)</sup>.

وقد تمكن كل من علي بن الفضل وابن حوشب من الانتصار على معظم القوى المناوئة، لهما فزحف علي بن الفضل من أبن إلى يافع ودك قوة أبي العلاء الأصبحي، ثم إلى المعافر (الحجرية) قاضياً على آل الكرندي معلناً أنه يعمل لصالح الدولة العلوية، ثم جاس خلال الأراضي التي يسيطر عليها المناخيون فاستولى على مدينتهم المذيخرة، ثم اندفع شمالاً حتى ذمار ودخل صنعاء عام ٢٩٣هـ / ٩٠٥م.

في الوقت نفسه كان تحرك ابن حوشب حيث اصطدم بآل طريف وآل يعفر وقبائل مغرب صنعاء، فالتقى الزعيمان في صنعاء بعد تحقيق هذا النصر الساحق، وكان رأي ابن حوشب الاكتفاء بما حققوه لمدة سنة حتى يتمكنوا من السيطرة عليه، ولكن ابن الفضل لم يكن مقتنعاً بهذه الخطة وأصر على التوجه إلى قحمة ونفذ ما أراه فزحف نحو قحمة واكتسح مدنها ومنها مدينة زبيد، وتمكن من القضاء على سلطة الإمارة التهامية التابعة لإمارة مكة العباسية<sup>(٥٤)</sup>.

فكانت هذه المرحلة هي مرحلة عسكرية لفرض السيطرة والسيادة الإسماعيلية على معظم اليمن، ولم يعمل على الاصطدام بالدولة الهادوية في صعدة في هذا الأثناء، لعل ذلك ناشئ من كونها دولة فتية وتقودها شخصية فذة في علمها وعسكريتها، ولم يتوجها نحو حضرموت، لعل السبب وراء ذلك الخوف بتشتت قواتهم وبعدهم عن أعوانهم ومراكز دعوتهم.

المرحلة الرابعة.. مرحلة إعلان الباطن -مرحلة القرامطة- وهي مرحلة ما يعتقد الإسماعيليون على جهة الباطن لأنهم كما ذكرنا آنفاً أن إيمانهم الحقيقي بالباطن ولهذا عرفوا بالباطنية.

وهذه المرحلة لم يُعلن عنها إلا في أوساط من عُرفوا بالقرامطة.. وأوهمت القيادة الإسماعيلية في المغرب ومصر أن القرامطة خارجون عنهم ويصبون عليهم لعناقم، ومن هؤلاء سعيد الجنابي في البحرين، وعلي بن الفضل في اليمن، وأبومعز القرمطي<sup>(٥٥)</sup>.

وقبل أن نحدد حقيقة هذه المرحلة لا بد من توضيح كلمة القرامطة.. يجب أن نأخذ تعريفها من أتباعهم لا من مناوئهم، فعارف تامر<sup>(٥٦)</sup> -وهو من إسماعيلي عصرنا- يقول عن القرمطية بأنها: "حركة ثورية فكرية انقلابية فلسفية ذات تعاليم اشتراكية عميقة جديدة عنيفة على المجتمع، وذات أهداف بعيدة المدى"، ويؤكد على "أن القرامطة إسماعيليون لحماً ودماً وعقيدة.. وأن التسمية القرمطية موجودة قبل حمدان بن الأشعث، وقد أطلقها أهل دمشق على كل من يعتنق الأفكار الإسماعيلية، ثم انتشر وتعمم في كل مكان من أجزاء المشرق الإسلامي، والقصد منه لا يخرج عن وصم الإسماعيليين بما يخفف من قيمتهم ويحط من مركزهم، واعتقد- والكلام ما زال لعارف تامر- أن الإمام عبيدالله المهدي لم يطلق على دولته في المغرب اسم (الفاطميين) إلا تخلصاً من هذا الاسم الذي لم يكن يتناسب ومركز الأسرة في العالم الإسلامي<sup>(٥٧)</sup>.

لقد كفانا هذا القول الجدل حول ما إذا كانت القرامطة إسماعيلية أم لا؟ ولم يبق إلا أن نبرز أمرين: أولهما: عقائد (الإسماعيلية- القرامطة)، وثانيهما: سبب الخلاف بين القرامطة والقيادة الإسماعيلية، وانعكاسهما على الوضع الإسماعيلي في اليمن.

أما عقيدة الإسماعيلية فليس من مجال بحثنا أن نحيط بكل جوانبها وإنما سنتحدث فقط عما يتعلق بقضايا كان لها أثرها في هذه المرحلة أو ما يتعلق بفكرة الباطن والظاهر.

وحالنا -اليوم- أحسن حالاً من حال دي خوية المستشرق الهولندي في كتابه (القرامطة) الذي نشره في أواخر القرن التاسع عشر، وكذلك من حال برنارد لويس في أطروحته (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية) وكانت بالإنجليزية عام ١٩٤٠م وطبعت بالعربية عام ١٩٤٧م، فقد حاول الباحثان الوصول إلى مصادر إسماعيلية فوصلا إلى مجموعة متناثرة بغض النظر عن مصداقية دي خويه والتواء برنارد لويس، أما نحن -اليوم في مستهل القرن الواحد والعشرين- فقد توفرت لدينا مصادر ومراجع إسماعيلية كثيرة نشرت على أيدي فئات أو أفراد ينتمون إلى الفكر الإسماعيلي، ومن حقهم علينا أن ندون تعبيرهم عن فكرهم ما أمكن ذلك<sup>(٥٨)</sup>.

فقد قرر -الدكتور مصطفى غالب-<sup>(٥٩)</sup> بأن "النصوص التاريخية التي اكتشفت في السنوات الأخيرة على أن الحركة القرمطية استمدت عقائدها ومبادئها وفلسفتها وتنظيماتها السرية من الحركة الإسماعيلية. فالحركة القرمطية إذن

تنطلق من الإسماعيلية وتذوب معها في انطلاقة واحدة وغاية مشتركة".

وهذا الإقرار والتقرير يجعلنا نرجع إلى مصادرهم لنرى ماذا تقرره عقدياً وما أفرزته هذه العقيدة من تنظيمات وأعمال وترتيبات لأن العمل فرع عن تصوره والاعتقاد به.

ومن المؤكد أن الفكر الباطني هو أساس الفكر الإسماعيلي، والناظر في كتاب (تأويل الدعائم للقاضي النعمان ابن محمد (قاضي الخليفة الفاطمي المعز) يؤكد هذا التقرير لأن كل الأحكام الإسلامية هي أحكام ظاهرة ولها تأويل في السباطن يخرجها عن ظاهره ليتعلق إما بالإمام أو حججه أو دعائه أو نقبائه أو تنظيماته السرية... الخ. وهذا يجعل المرء يقف مشدوهاً أمام القدرة على التأويل الباطني الغريب حيث تخرج الأحكام الشرعية عن حقيقتها ليصبح لها تفسيرٌ مخالفٌ عما يفهمه المسلمون من أحكام الإسلام بل أن الإسماعيلي المؤمن بالفكر الإسماعيلي لا علاقة له بالحكم الشرعي الظاهر وإنما عليه أن يلتزم بتأويل الحكم في الباطن ليكون مؤمناً بالفكر الإسماعيلي.

وهذا الكتاب وأمثاله ينهي ذلك الجدل الذي دار في أوساط بعض الدارسين بأن أعداء الإسماعيلية الباطنية دسوا عليهم وأتهموهم بما ليس فيهم<sup>(٦٠)</sup>، ومن ثم فإن دور إعلان الباطن ليس مجرد افتراء على الباطنية الإسماعيلية وإنما هو من صلب معتقداتهم.

فإذا ما أضفنا إلى أن الفكر الإسماعيلي كما أنه يقوم على الباطن فهو يقوم على السرية المطلقة والستر الغامض، وهذا الستر يؤدي إلى اتخاذ الوسائل المموهة والمتناقضة في وقت واحد.. ومن أبرز الأمور التي تتعلق بالستر هو ستر الإمام فيستخدم من الوسائل ما يكفل بقاء الإمام مستوراً غير معرض للأذى.. فلماذا لا تكون حركة القرامطة سواء في الشام، أو في خراسان، أو البحرين، أو في اليمن هو الصورة الممثلة لإعلان الباطن، وأن القيادة الإسماعيلية نفسها كانت راغبة في هذا الاتجاه رغم ما ظهر من خلافها معهم، فقد يكون خلافاً (تكتيكياً) مقصوداً كما فعل عبيدالله المهدي لما خرج من سلمية فقد أرسل أحد دعائه إليها وأصدر إليه أمره الصارم قائلاً: "ارجع أنت إلى سلمية واجمع من قدرت عليه من الغوغاء وسُبنا بما قدرت عليه، واحمل العامة على هدم دورنا.."<sup>(٦١)</sup>.

وقد يكون الخلاف خلافاً حقيقياً فالدعاة الذين وصفوا بالقرامطة.. وهو مصطلح بالتأكيد لم يطلقوه على أنفسهم لأن من معانيه المدنس أو الخبيث أو المكار أو المحتال<sup>(٦٢)</sup>. هؤلاء الدعاة وصل بهم الاقتناع إلا أن الوقت قد حان لإعلان ما يعتقدونه من أفكار، بينما القيادة الإسماعيلية العليا ترى عدم التعجل أو أن خطتها في المرحلة الأولى من الظهور تقضي باستمالة الجماهير الإسلامية في بلاد الإسلام كلها لا باستعدادها، وهذا ما نلاحظه من خلال خطوات الدولة الفاطمية التي اتخذت خطة التربية والتعليم والتثقيف الطويل لتحويل الناس واقتناعهم بأفكارهم وعدم المجاهرة بها في وقت لم يتقبلها الناس.

من هذا كله نستطيع أن نفسر موقف علي بن الفضل في اليمن من الخلاف مع الإمام في المغرب. فهو إما أن



يكون خلافاً (تكتيكياً)، أو خلافاً حقيقياً، ولعل هذا هو الراجح، ومما يثبت هذا أن عبيدالله المهدي لما وصله نبأ الخلاف الواقع بين علي بن الفضل وابن حوشب أرسل إليهم واحداً من دعائه لحل النزاع فلم ينجح وأرسل تقريره إلى عبيدالله المهدي قائلاً: "إن القوم قد أظهروا الباطن، وعلموا به وفطنوا له، وتشائموا، وتفاضحوا بينهم"<sup>(٦٣)</sup>.

فالباطل الذي أظهره علي بن الفضل يتمثل في إبراز عصمة قادتهم وأن لهم مكانة أفضل من الرسل<sup>(٦٤)</sup>، وفي إظهار تأويل الباطن للأحكام الإسلامية ومنها الفرائض التي تؤول لتكون رموزاً لطاعة الإمام والولاء له<sup>(٦٥)</sup>. وهذا ما يؤكد ناصر خسرو الرحالة الإسماعيلي<sup>(٦٦)</sup> حيث يصف مجتمع القرامطة في الأحساء بأنهم لا يصلون ولا يصومون ولا يوجد في مدينتهم مسجد. وفي استباحة المحرمات الإسلامية، وقد ينكر مثل هذا الطرح ويجعلها من التهم التي يطلقها أعداؤهم، ولكن بالعودة إلى كتب الإسماعيلية نفسها يكتشف الباحث أن التعاليم القرآنية كلها عندهم ليست "إلا صوراً للحض على طاعة الإمام طاعة تامة.. والمؤمنون الحقيقيون هم أولئك الذين يؤولون الوحي الإلهي على هذا النحو، وأما الذين يأخذون القرآن والسنة على ظاهرهما الحرفي فلا يستحقون أن يسموا مسلمين بل هم حمير كافرون"<sup>(٦٧)</sup>. وبغض النظر عن صور استباحة المحرمات سواء أكانت مبالغاً فيها أم لا إلا أن المبدأ في حد ذاته مقر في معتقداتهم، وهذا ما يظهر من خلال مصطلحاتهم المترددة في أوساطهم (قائم القيامة) (ليلة الإمام) (ليلة الإفاضة) (الألفة) (التشريق) وكلها توحى بإباحة كل شيء في مثل هذه المناسبات<sup>(٦٨)</sup>.

إن هذا التيار الإسماعيلي القرمطي قد أثار عليه كل الأطراف بما فيهم قيادتهم الإسماعيلية مما جعلهم جميعاً يعملون -معاً أو متفرقين- على تغييب وإبعاد هذا النوع من الأفكار أو الأعمال ومن ثم سقطت حكومته في اليمن عام ٣٠٤ هـ / ٩١٦ م بعد ذلك عاصمته (المذيخرة) على يد أسعد الحوالي وحلفائه.

ورغم بقاء ابن حوشب في الشمال الغربي من صنعاء إلا أن جهود أسعد الحوالي في صنعاء والناصر بن الهادي في صعدة وإبراهيم بن زياد في زبيد بالإضافة إلى القبائل المجاورة لهم تكاثفت جميعها لاجتثاث ما بقي منهم على هيئة قوة، لأن ابن حوشب الذي توفي بعد عام ٣٠٨ هـ / ٩٢٠ م، انكمشت قوته، وبعد وفاته تفرق أتباعه، ورجع منهم من رجع عن المذهب الإسماعيلي لينكفى هذا التيار على نفسه في سرية مرة أخرى ليظهر في عام ٤٣٩ هـ / ١٠٤٧ م بشكل الدولة الصليحية برعاية وحماية الدولة العبيدية (الفاطمية) في المغرب<sup>(٦٩)</sup>.

وظل التيار الإسماعيلي عاملاً في الساحة اليمنية في حقبة تاريخها المتعاقبة.

### اللون الثالث:

الشيعة الزيدية.. لا خلاف في أن هذا اللون هو لون شيعي، وأنه منسوب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب (ت ١٢٢ هـ / ٧٤٠ م)، ورغم أن هذه النسبة ليست على الحقيقة لأن أصحاب هذا الاتجاه سواء زيد ابن علي نفسه أو من جاء بعده ونسبوا إلى هذا الاتجاه لا يصرحون بأنهم يحملون إسماً أو يرفعون شعار (الزيدية). وإنما

تمت النسبة على سبيل التجاوز لأن زيد بن علي هو الذي يرجع إليه فضل السبق في هذا الاتجاه الذي يعتمد في أصوله الفكرية على رأي المعتزلة<sup>(٧٠)</sup>.

وعد أهل علم الفرق والملل والنحل أن هذا التيار ارتبط بمجموعة من الشخصيات التي انتهجت ما انتهجه زيد ابن علي مثل ابنه يحيى (ت ١٢٦هـ / ٧٤٣م) ثم محمد وإبراهيم اللذين قُتلا في عهد أبي جعفر المنصور، ثم الناصر الأطروش الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت ٣٠٤هـ / ٩١٦م). وسكت أصحاب كتب علم الملل والنحل عن الوجود الزيدي في اليمن ولا تفسير لهذا السكوت إلا أنهم لم يطلعوا على كتب هؤلاء، مع احتمال أنهم لم يعدوهم من الزيدية. رغم أنهم ذكروا الزيدية المناوئة للدولة العباسية، أما يحيى ابن الحسين الذي عرف بالهادي فلم يظهر في كتب علم الملل والنحل، حتى كتب التاريخ التي ذكرته لم تشر إليه على أنه يمثل التيار الزيدي وإنما عرف باسمه أو بالعلوي<sup>(٧١)</sup>.

لقد بدأ تمركز العلويين في شمال وغرب اليمن من عهد المأمون حيث مكث منهم من بعض الأرض الواقعة في الشمال الغربي من اليمن، ذلك المثلث الذي يقع رأسه في مكة وقاعدته صعدة وشمال زيد<sup>(٧٢)</sup>.

ولعل هذا الوجود العلوي في هذه المنطقة هو الذي دفع إبراهيم الجزار ليتخذ من صعدة مركزاً له ليقود الحركة العلوية المؤيدة لطباطبا<sup>(٧٣)</sup>، وباختفاء إبراهيم الجزار من اليمن اختفت الحركات العلوية طوال العقود السبعة الأولى من القرن الثالث ليظهر بعدها يحيى بن الحسين الذي تربى في ظل حركة زيدية في طبرستان بقيادة ناصر الأطروش. ولا ندري ما إذا كانت هناك ترتيبات بين الرجلين على أن يتحرك يحيى بن الحسين من اليمن أم كانت حركة ذاتية منه؟ وهل مؤازرة ناصر الأطروش ليحيى بن الحسين كانت تقوم على أساس تعاون بين الرجلين أم هو تخلص من يحيى حتى لا ينافس في الإمامة في طبرستان أن الفكر الزيدي لا يمانع من ظهور إمامين في وقت واحد<sup>(٧٤)</sup>؟ وهذا لا شك يؤدي إلى نزاع وصراع.

المهم أن مجيء يحيى بن الحسين -الذي عرف بالهادي إلى الحق وأطلق على فقهاء فيما بعد المذهب الهادي والذي تغلب في اليمن على مذهب زيد بن علي- المهم أن هذا المجيء بداية منعطف كبير في تاريخ اليمن حيث أرسى المذهب الزيدي الهادي سواء لفقهي أو العقدي المرتكز على الخلفية المعتزلية مع بعض الجوانب المخالفة لهم، أو السياسي الذي شكل خطاً ثابتاً طوال القرون التالية رغم ما تعرض له هذا الخط من ضعف أحياناً وتوارٍ أحياناً، وصراعات عنيفة بين أبنائه من أئمة أو فرق متأخرة أحياناً أخرى، رغم ذلك كله إلا أن الخط ظل مرسوماً ومحفوراً في تاريخ اليمن بشكل مستمر، وليحيى بن الحسين الدور الأكبر في إرساء القواعد الأولى للمذهب الزيدي السياسية والفكرية والفقهية.

لقد عمل يحيى بن الحسين لتحقيق ذلك الدور في أكثر من مجال: المجال السياسي، والمجال الفكري، والمجال الفقهي.

فأما المجال السياسي فقد تمثل أولاً: في الدور القتالي الذي بدأه يحيى بن الحسين من أول ما وصل إلى صعدة مستخذاً منه مقرّاً وعاصمة لدولته التي أنشأها مستعيناً بقبائل خولان وبعض قبائل همدان. التي آزرته سواء حباً في آل علي أو لتحقيق مآرب خاصة، أو للخروج من الفوضى التي كانت قد عمت في اليمن نتيجة ضعف الدولة العباسية، وبروز زعامات يمنية عديدة متصارعة.

بدأ يحيى بن الحسين تحركه الفعلي عام ٢٨٤هـ / ٨٩٧م، وكان القتال مريراً مع القبائل المجاورة من ناحية ومع ممثلي الدولة العباسية، وكانت هناك تحالفات مع قبائل أخرى<sup>(٧٥)</sup> معلناً من أول وهلة إسقاطه النظري والفعلي للوجود العباسي، وإعطاء نفسه الحق في تولي الخلافة أو الإمامة.

وتمثل ثانياً بإنشاء دولة لها مقومات الدولة، كانت مثلاً احتذِي في مراحل الدولة الزيدية اللاحقة. وأبرز هذه المقومات إبراز مبدأ الزيدية في الإمامة، وإقامة نظام القضاء وتعيين الولاة والعمال على المناطق المنظمة إلى دولته، وإقامة نظام مالي محدد من مظاهره سك العملة وتنظيم الإيرادات والمصروفات.

وأما المجال الفكري فيتمثل في قام إمامة زيدية متمثلة في دولة متوارثة حيث ما أن توفي يحيى بن الحسين (الهادي) عام ٢٩٨هـ / ٩١٠م حتى انتقلت الإمامة إلى ابن الهادي محمد المرتضي، ثم الابن الآخر أحمد الناصر. وصارت هذه الخطوة سابقة تاريخية احتذتها الأسر الزيدية فيما بعد، رغم ما تنص عليه المبادئ السياسية الزيدية والتي نص عليها الإمام الهادي نفسه عند عرضه لشروط الإمامة "أن يكون من أبناء الحسين، عالماً، زاهداً، خرج داعياً إلى الله، مجرداً سيفه، خائضاً للحتوف، منابذاً للطاغين، مقيماً لحدود الله.. الخ"<sup>(٧٦)</sup>. فشرط الإمامة الواضح هو خروج الإمام داعياً لنفسه بينما لاحظنا انتقال السلطة من الهادي إلى المرتضي ثم إلى الناصر دون أن يكون هذا الشرط قد طبق.. وصحيح أن أبناء الناصر اختلفوا فيما بينهم كل يدعي أنه الأحق بالإمامة فخرج كل واحد منهم داعياً لنفسه إلا أن هذا التصرف لم يبلغ السابقة التاريخية توارث الإمامة في أسرة واحدة، وقد تجددت هذه السابقة على يد القاسم بن علي العياني الذي ورث الدولة الزيدية الهادوية فقبض على زمام الأمور وورث -هو بدوره- الحكم لابنه الحسين، ولولا الأفكار التي اعتقدها المناقضة للفكر الزيدي لكان قد واصل هذا الخط في توارث الحكم في أسرة العياني. كما هو الحال في القرون التالية.

وتمثل أيضاً المجال الفكر بالرسائل العديدة التي عمل على نشرها الهادي إلى الحق لمقارعة آراء مناوئيه أو لتحديد الأصول النظرية للفكر الذي يحمله حيث تشكلت هذه الرسائل المادة الأولى التي حاك حولها علماء الزيدية فيما بعد آراءهم.

مع العلم أن الفكر الشيعي الزيدي المتأخرة ناله بعض غبار الفكر الإسماعيلي فعلق منه في بعض فرق الزيدية ما علق مثل (الحسينية)، وما ذلك الصراع بين المطرفية ومناوئيه إلا أثر من آثار تأثر الفكر الزيدي بالأفكار المحيطة به، ومنها الفكر الإسماعيلي، والإمامي الإثنا عشري<sup>(٧٧)</sup>.

وأما المجال الفقهي.. فإن المذهب الفقهي الزيدي مرَّ بثلاث مراحل: مرحلة زيد بن علي التي استمرت حتى منتصف القرن الثالث الهجري.

فزيد بن علي رحمه الله لم يكن معلناً مذهباً خاصاً به وإنما كان مثله مثل بقية علماء الأمة الذين كانت لهم اجتهاداتهم واختياراتهم الفقهية جمعت بعد وفاته في كتاب عرف به (بمجموع الفقه الكبير)<sup>(٧٨)</sup>، ولم تكن اجتهادات زيد بن علي تشكل مذهباً، ولم يدع لنفسه ذلك.

المرحلة الثانية: مرحلة القاسم بن إبراهيم الرسي (ت ٢٤٦هـ / ٨٦٠م) الذي لم يكن مقلداً للإمام زيد وإنما كان مجتهداً، وصارت اختياراته تشكل خطأ واضحاً في المذهب الزيدي العام<sup>(٧٩)</sup>.

المرحلة الثالثة: مرحلة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، فهو حفيد رأس المرحلة الثانية السابقة، فقد توفرت للهادي مكانة علمية عالية، ومكانة سياسية كبيرة، مكتناه من أن يتخذ له اختيارات واجتهادات خالف فيها زيد بن علي وجده القاسم وصار مذهبه (المذهب الهادي) هو المقصود بالمذهب الفقهي الزيدي في اليمن<sup>(٨٠)</sup> حيث لم يتقيد الهادي بأقوال زيد ولا بأقوال القاسم ولا بكثير من أقوال أهل البيت<sup>(٨١)</sup>، مع العلم أنه لم يطلق على مذهبه بالهادوي وإنما جاءت هذه التسمية بعد وفاته ومن خلال تلامذته أو أتباعه فيما بعد<sup>(٨٢)</sup>.

ولم يبق مذهب الهادي مقصوراً على اليمن بل وصل إلى بلاد الديلم وإذربيجان وخراسان، ولم ينته القرن الرابع الهجري إلا وقد صبغ المذهب الزيدي من آراء أئمتهم: القاسم، والهادي، والناصر الأطروش والمؤيد الهاروني (ت ٤١١هـ / ١٠٢٠م) وأخوه أبوطالب (ت ٤٢٤هـ / ١٠٣٣م)، وغيرهم. ليصبح بعد ذلك هو المذهب الزيدي المعتر عند أتباعه وليست آراء الإمام زيد هي المكونة للمذهب الزيدي<sup>(٨٣)</sup>.

### ثالثاً: التيار السياسي القبلي المتوجه بالولاء للدولة العباسية:

ويتمثل هذا التيار بالكيانات التي ظهرت في اليمن إما على شكل تمردات على الدولة العباسية في بداية الأمر فلما قويت رغب الطرفان في مد جسور الولاء بينهما، وإما على شكل أمراء أو كُلت إليهم الدولة العباسية مهمة الإمارة وتحولت المهمة الإدارية إلى توارثها في أسرة الأمير.

### الأول: تيار تحول من التمرد إلى الولاء:

إن الصراع الذي دار في البلاط العباسي بين الأمن والمأمون جرأ الكثير من الطامعين والمغامرين على اقتناص الفرصة في أنحاء كثيرة من دار الإسلام -ومنا اليمن- للحصول على مكاسب سياسية في بلدانهم.

وقد ساعدت هؤلاء المغامرين -مجموعة من العوامل -داخل اليمن- لتحقيق مطامعهم.. منها الطبيعة الجغرافية لليمن من حيث الموقع، أو من حيث التضاريس الوعرة، ومنها الطبيعة البشرية من حيث التكوين القبلي وولاءاته..

ومنها أن اليمن حمل في أحشائه الجغرافية والبشرية مذاهب فكرية أدت إلى وجود تباينات على مسرح الأحداث داخل اليمن.

لقد وجدت زعامات عدة قبلية استغلت الظروف المحيطة بها فاتخذت لها مواقع وخطت فيها خطوات لتحقيق مآربها بعضها نجحت وبعضها فشلت، وفي مقدمة هؤلاء يُعَفَّر بن عبد الرحمن الحوالي الذي تمكن من الحصول على ما يريد بعد جهود ذاتية اعتمد فيها على مهارته الزعامية، وتحالفاته القبلية.. وتحصينات مواقعه الحربية.. وضرباته المتلاحقة الموجعة للدولة العباسية مما ألجأها إلى أن تمد يد المفاوضة إليه للمصالحة لإعطائه الشرعية في البقاء، بل والتوسع على حساب من حوله وتحت راية الدولة العباسية نفسها.

بدأت تحركات يعفر الحوالي ٢١٤هـ / ٨٢٩م، واصطدام بالولاة العباسيين في عهود المأمون والمعتصم والواثق. وفي الوقت الذي كان الوضع العباسي مضطرباً في دار الخلافة الذي مهد لسيطرة الأتراك عليها كان الوالي العباسي على اليمن جعفر بن دينار يتفاوض مع يعفر الحوالي عام ٢٣٠هـ / ٨٤٧م على أن يقدم فروض الطاعة للخليفة العباسي وهذا يصدر مرسوماً يقضي بتولي يعفر الحوالي إمرة اليمن على أن يورثها أولاده من بعده<sup>(٨٤)</sup> ليحقق يعفر الحوالي بهذه الخطوة قفزة ضخمة أهله لأن يسعى لضم اليمن كلها إلى إمارته لأنه الحاكم باسم الدولة العباسية، ولتحقيق الدولة العباسية استقراراً وارتباطاً اسمياً لليمن وفي الوقت ذاته يفتح هذا الوضع العصر العباسي الثاني المتصف بالضعف.

لقد كان للحركة التي قام بها يعفر الحوالي دورها في إيجاد تيار سياسي استمر حوالي القرنين.. تيار عصبه قبلي، وهويته الظاهرة عباسي. وفي غالبية تحركه لم يستخدم الثارات القبلية وسيلة للسيطرة والانتقام ما عدا في بداية النشأة حينما عمل يعفر الحوالي على الانتقام من آل شهاب<sup>(٨٥)</sup>.

وعلى الرغم من طول عمر هذه الدولة إلا أن الشخصيات التي حكمتها لم يبرز منها إلا يعفر المؤسس الأول وأُسعد بن إبراهيم المؤسس الثاني (ت ٣٣٢هـ / ٩٤٣م) بينما الباقون لم يكونوا بالقدر الذي يمكن أن يعتد بهم إلا إذا استثنينا محمد بن يعفر لكونه خلف أباه وأدار الدولة بعد أبيه رغم الغموض الذي صاحب اختفاء أبيه ثم قتله هو على يد ابنه إبراهيم<sup>(٨٦)</sup>... إلا أنه من الثابت أن الدولة اليعفرية ظلت تقاوم للبقاء حتى انتهت بوفاة أُسعد بن عبد الله ابن قحطان عام ٣٩٢هـ / ١٠٠١م<sup>(٨٧)</sup>.

والشيء الأكثر غموضاً هو أننا لم نحصل على صورة ولو مصغرة عن شكل الدولة اليعفرية وإنما هي حركات وتحركات مضادة مع زعمائها من بدايتها حتى نهايتها دون أن نجد شكلاً أو هيكلًا لنظام الحكم ومقرراً دائماً ما عدا شِباب التي اتخذها أُسعد الحوالي مقراً له.. مع وجود بعض الإشارات إلى وجود قضاة عاصروا الدولة، ومراسيم عباسية تعطي لهم الحق في التصرف هذا كل ما هنالك<sup>(٨٨)</sup>.

ولعل السبب يرجع إلى اختفاء مدونات تاريخ هذه الدولة سواء بقصد أو بدون قصد. مثلها مثل كثير من القوى التي كانت تحكم داخل اليمن في حقبة مختلفة.

### الثاني: تيار سياسي مكلف بالإمارة المتوارثة:

رغم أن هذا التيار مرتبط بالدولة العباسية، ومدعوم من قبلها إلا أنه يقوم أصلاً على الاعتماد على مكانة الزعامات اليمنية من ناحية، وتوريثها الحكم في أبنائها من ناحية أخرى، والفرق بين هذا التيار والتيار الذي بدأ متمرداً على الدولة العباسية ثم آل إلى الولاء أن الدولة العباسية هي التي أوكلت الإمارة طائفة إلى زعامة التيار الموالي هذا بينما التيار السابق لجأت الدولة العباسية مضطرة لقبول الزعامة المتغلبة فكسبتها إلى صفها بدلاً من استمرار الصراع معها. ويتمثل هذا التيار بالشراحيين والزياديين.

### الشراحيون:

يعطينا الهمداني<sup>(٨٩)</sup> معلومة جديرة بالاهتمام عن (الشراحيين) بأنهم كانوا ملوك قحمة من عهد المعتصم (٢١٨هـ / ٨٣٣م) إلى أيام المعتمد (٢٧٩هـ / ٨٩٢م) وأنهم كانوا في زبد الرأس من الجميع وإن كان مقرهم (عركبة)<sup>(٩٠)</sup> إلا أن وجودهم الفعلي كان في المناطق التهامية وبالذات في وادي زبد حيث وصفهم نشوان الحميري<sup>(٩١)</sup> بأنهم كانوا ملوك زبد قبل بني زياد، وقد قام عبدالله بن يوسف الشراحي بتسوير مدن عرفت في قحمة منها زبد، والمعقر، والكدراء، والمهجم وجعل في كل مدينة مسجداً وعين فيها قضاة<sup>(٩٢)</sup>.

ولم تعرف كيف كانت عملية الارتباط بين الشراحيين والدولة العباسية، ولكن من الراجح أن قحمة اليمن كانت إدارياً مرتبطة بإمارة مكة ومن ثم أوكلت الإدارة العباسية إلى الشراحيين مهمة الولاية على زبد بحكم قوتهم ووجودهم في المنطقة واكتفت الدولة العباسية راضية بالدعاء للخلافة والخليفة، وبذكر اسمه على السكة التي كانت تصدرها أسرة الشراحيين<sup>(٩٣)</sup>.

وهناك سؤال يطرح نفسه عن دور الولاة العباسيين الذين كان الخلفاء يرسلون إلى اليمن مما يدور في قحمة. وللإجابة عن هذا نعتقد أن اليمن إدارياً كان مقسماً إلى منطقتين جغرافيتين: منطقة قحمة وهذه مرتبطة بإمارة مكة، بينما المنطقة الجبلية كانت هي ولاية اليمن وهذه التي ترسل إليها الولاة، والأدلة على هذا الرأي كثيرة منها: أن العلويين الذي ظهروا في قحمة عام ٢٠٧هـ / ٨٢٢م لم يتصد لهم والي اليمن وإنما أرسلت إليهم قوة من مكة للقضاء عليها<sup>(٩٤)</sup>. ومنها: أنه لما قام يعفر الحوالي بالتمرد على الدولة العباسية تصدى لها ولاة عباسيون غير الشراحيين<sup>(٩٥)</sup>.

ورغم توارث الإمارة في أسرة الشراحيين طوال إمارتهم إلا أننا لم نطلع على أي شيء يدل على نظام الحكم القائم ما عدا التوارث في الولاية والارتباط في الولاء مع العباسيين، وضرب السكة باسمهم واسم الخليفة العباسي هذا كل ما حصلنا عليه من معلومات عن هذا الكيان الذي ظل قائماً حتى عهد الخليفة العباسي المعتمد (تولى الخلافة عام

٢٥٦هـ / ٨٦٩م) أي قبل أن يبرز الزيدانيون في زبيد خاصة، وتماماً عامة.

### الزيدانيون:

أما الزيدانيون الذين ذكروا ضمن من حكموا اليمن في العهد العباسي فقد ثار جدل -وما زال- بين الدارسين المحدثين حول تاريخ نشأتهم ومسميات أمرائهم.. ولم يكن هذا الأمر مثاراً في أوساط المؤرخين القدامى لأنهم تلقوا معلوماتهم عن هذه الدولة من مصدر واحد هو (المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها. ويسمى تاريخ اليمن) لعمارة بن علي اليميني (ت ٥٦٩هـ / ١١٧٣م) ولم يشغلوا أنفسهم في التحقق مما قاله عمارة من مؤرخي القرن السادس إلا أن كتابه كان هو المصدر المعتمد عند المؤرخين الذي جاءوا من بعده ولم تشهد نقاشاً حول نشأة هذه الدولة إلا في العصر الحديث وعندما لفت القاضي المؤرخ محمد بن علي الأكوع انتباه الباحثين إلى بعض الإشكالات الواردة في تاريخ هذه الدولة مرجعاً سبب ذلك إلى أوهام وقع فيها عمارة اليميني وحاول القاضي الأكوع أن يزيل هذا اللبس وهذا الوهم وإن لم يصل إلى نتيجة حاسمة.

وبالرجوع إلى المصادر المعاصرة لعمارة، والأقدم منه والآتية بعده وجدنا معلومات تاريخية مهمة تؤكد تلك الإشكالات التي واجهت القاضي الأكوع.

لقد أوصل البحث إلى مجموعة من الحقائق التاريخية حول تاريخ بني زياد كلها تؤكد على أن بني زياد لم يكن لهم وجود في القرن الثالث الهجري وأن حكمهم بدأ من مطلع القرن الرابع الهجري. وأن تمامة اليمن عامة وزبيد خاصة طوال القرن الثالث كانت تحكم أولاً من قبل أمراء عباسيين ثم من الشرايين التابعين للأمراء العباسيين، وكان آخر هؤلاء إبراهيم بن محمد الحرمللي الذي أسند إمارة تمامة إلى إبراهيم بن محمد بن زياد الذي ما لبث أن توارث أبناؤه الحكم فصارت دولتهم تعرف بدولة بني زياد والتي لم يتجاوز نفوذ بلاد تمامة اليمن.

### ثالثاً: تيار قبلي سياسي متمرد على الدولة العباسية (المناهييون):

ينسب المناهييون إلى إحدى الأسر الحميرية المعروفة بذي مناخ، ويطلق عليهم (الجعافر) في الجاهلية والإسلام، ولهذا نسب إليهم مخالف جعفر (العديين حالياً) <sup>(٩٦)</sup>.

ظهرت أول ما ظهرت تمردات هذه الأسرة مشكلة تياراً داخل اليمن على يد إبراهيم بن جعفر المناخي سنة ٢١٣هـ، ولم يتوقف تحركه بل تمكن بسرعة من السيطرة على (الجنْد) في رمضان من عام ٢١٤هـ <sup>(٩٧)</sup> وهو العام نفسه الذي كان فيه يعفر الحوالي قد أعلن العصيان في الشمال الغربي من صنعاء على الدولة العباسية.

وجاء جعفر بن إبراهيم بعد أبيه وظل سائراً على نهجه وقاوم اليعفرين بصفتهم ممثلين للدولة العباسية <sup>(٩٨)</sup> حتى ظهرت دولة علي بن الفضل القرظية فاصطدم معها، وما لبثت أن خرَّ صريعاً في إحدى مواجهاته معها عام ٢٩٢هـ / ٨٠٥م، ولم تغن عنه محاولاته المستميتة الممثلة بالاستغاثة بالهادي يحيى بن الحسين الزيدي الذي كان يشكل

الدولة الفتية في شمال اليمن رغم ما قيل عن علاقة مصاهرة بينه وبين قبائل صعدة الموالية له أو علاقة ولاء فكري مذهبي<sup>(٩٩)</sup>، إلا أنها لم تغن عنه شيئاً. وحاول التحرك غرباً مستعيناً بإمارة زيد -العباسية<sup>(١٠٠)</sup> - إلا أنها كانت في ضعف لم يجعلها قادرة على الدفاع عن نفسها فضلاً عن أن تدافع عن غيرها. ومن ثم فقد لاقى إبراهيم بن جعفر مصيره المحتوم وشرب من الكأس الذي سقي به خصومه، فقد عرفت عنه القسوة والشراسة والبشاعة في القتل دون رحمة<sup>(١٠١)</sup>.

لقد ظل هذا التيار يتفاعل مع الأحداث وتظهر زعامات قبلية هنا أو هناك توحى الإشارات التاريخية إليها بأنها كانت تشكل دولاً -رغم شكنا الكبير في هذا الوصف- ومن هذه الزعامات أحمد العمري في همدان الذي لم يدم طويلاً فقضي عليه<sup>(١٠٢)</sup>، ومنهم ابن أبي العلاء أمير (لحج) الذي قتل على يد علي بن الفضل<sup>(١٠٣)</sup>، ومنهم (آل الكرندي) ملوك (المعافر)<sup>(١٠٤)</sup>، ومنهم (الوائليون) المجاورون لآل مناخ في العدين<sup>(١٠٥)</sup>، و (المخائون) في جبل التعكر المعروف بجبل شمسان المطل على عدن<sup>(١٠٦)</sup>.

وعلى الاتجاه نفسه ظهرت زعامات عدة متذبذبة الولاءات وبحسب مصلحتها تغير ولاءها أينما حلت المصلحة مثل (الدَّعام) في همدان، و (الضحاك) في زيدة<sup>(١٠٧)</sup>، وآل طريف المتغلبين على صنعاء<sup>(١٠٨)</sup>، وآل المنتاب الذين خلفوا الإسماعيلية في مسور<sup>(١٠٩)</sup>، والخولانيون بزعامة ابن أبي الفتوح الخولاني الذي كانت له جولات في السيطرة على صنعاء، ومثله (ابن الرؤية) المذحجي<sup>(١١٠)</sup>.

فهذه القوى القبلية بزعاماتها مثلت تياراً لم ينته في هذا العصر الذي نرصد فيه تياراته، وإنما صار تياراً قبلياً لوّن جل التحركات السياسية في اليمن في عصوره التالية.

هذه هي التيارات التي حفرت أحاديث في تاريخ اليمن في القرون التالية فهي قبلية مذهبية.. موالية لهذه القوة أو تلك.. متمردة تعمل لحسابها الخاص من منطلق قبلي أو مذهبي. وأي دارس لليمن لا بد أن يرصد هذه التيارات في منحنيات تاريخ اليمن.

### التعليقات

- (١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، اعتقاد فرق المسلمين والمشركون (ومعه كتاب: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركون لطفه عبدالرؤوف سعد ومصطفى الهواري) (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)، ٦٤؛ البغدادي، عبدالقادر بن طاهر (ت ٤٢٩هـ / ١٠٣٧هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، طه (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٦١.
- (٢) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ / ٩٦١ و ٩٧٠م)، صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد علي الأكوع، بإشراف حمد الجاسر (الرياض: دار اليمامة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)، ٧٠، ١٧٥، ١٧٦.



- (٣) عرفوا في اليمن بالخوارج أو بالإباضية أو المحكمة لأنهم رفضوا التحكيم. الرازي، اعتقاد فرق المسلمين، ٥٢، ومنهم من عرف في مغرب صنعاء بالمُصَرَّرة لأنهم كانوا يتحرزون في بولهم إلى حد أنهم كانوا يربطون حول مجرى البول صرة من الثياب، وربما أطلق عليهم البياضة، إما نسبة إلى مخلاف البياض في مغرب صنعاء، وإما لأنهم كانوا يلبسون الملابس البيضاء. مسلم اللحجي، أبو الغمر مسلم بن محمد بن جعفر (ت ٥٤٥هـ / ١١٥٠م)، تاريخ مسلم اللحجي ويسمى (أخبار الأئمة من أهل البيت وشيعتهم باليمن)، ج ٤، الذي يضم ثلاث طبقات من علماء الزيدية، (مخطوط مكتبة باريس رقم ٥٩٨٢ خ. القرن الثامن في ٢٦٠ق، لسي صورة عن طريق الأستاذ عبدالله محمد الحبشي)، ٢٠٢-٢٠٦؛ ابن المحاور، جمال الدين، أبو الفتوح يوسف بن يعقوب بن محمد الشيباني الدمشقي (ت ٦٩٠هـ / ١٢٩١م)، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز المسماة (تاريخ المستبصر)، تصحيح وضبط أوسكر لوفجرين (لندن: مطبعة بريل، ١٩٥١م)، ٢٧٨. مع العلم أن الإباضية تنفي عن نفسها صفة الخوارج وتجعل نفسها مذهباً من المذاهب الإسلامية المعتمدة.
- (٤) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي، ط ١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)، ١: ٦؛ وتنقسم الإباضية إلى أربع فرق هي: الحفصية والحارثية واليزيدية وأصحاب الطاعة...، وانظر: النجار، عامر، الخوارج عقيدة وفكرًا وفلسفة، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م)، ١٦٥-١٨٦.
- (٥) أبوزهرة (الشيخ) محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي)، ٢: ٥٤؛ النجار، الخوارج، ١٦٥-١٦٧.
- (٦) الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، تاريخ اليمن في الإسلام في القرون الأربعة الهجرية الأولى، ط ٤، المنقحة ٢٠٠٢م (طبعة بإشراف المؤلف)، ١٤٣.
- (٧) النجار، الخوارج، ١٦٧.
- (٨) السيابي، سالم بن حمود، الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز، ٦٢، لقد استشكل على الدكتور عامر النجار (الخوارج ١٧٠) أمر نهايته وخلط بين نهاية عبدالله بن إباض ونهاية عبدالله بن يحيى، فجعل نهاية عبدالله بن إباض في عهد مروان ابن محمد، وأنه قتل على يد عبدالملك بن محمد بن عطية، وأنه قتل في تبالة... وهذا غير صحيح؛ لأن المصدر الذي اعتمد عليه وهو كتاب الرازي لم يحدد مكان قتله وإن ذكره المحقق في الهامش ولكن بدون مصدر بالمقصود بالقتول هنا هو عبدالله بن يحيى الكندي لا عبدالله بن إباض، انظر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين، ٦٤.
- (٩) المرجع نفسه، ٦٢، ٦٣.
- (١٠) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ١٧٥.
- (١١) مسلم اللحجي، تاريخ مسلم (ق ١٩٤-٢٦٩)، له أيضاً من أخبار الزيدية، ٣٢، ٣٣، السكسكي، عباس بن منصور (ت ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م)، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق: خليل أحمد إبراهيم أحمد، ط ١ (القاهرة: دار التراث العربي، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ٩؛ نشوان الحميري، أبوسعيد (ت ٥٧٣هـ / ٩٩٥م)، الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، (طبع بمكتبة الخانجي، مصر والمثنى ببغداد، مطبعة السعادة بمصر)، ٢٠٢-٢٠٣.
- (١٢) مسلم اللحجي، تاريخ، ١٩٤؛ له أيضاً من أخبار الزيدية، ٣٣، ٣٩؛ ابن أبي الرجال، أحمد بن صالح، مطلع البدر ومجمع البحور (مخطوطة مصورة لدي عن نسخة لدى القاضي إسماعيل بن علي الأكوخ عن مخطوطة الأستاذ علي بن أبي الرجال، صنعاء، ٤٢: ٣، المحلي، أبو الحسن حسام الدين حميد بن أحمد (ت ٦٥٢هـ / ١٢٥٤م)، الحقائق الوردية من مناقب أئمة الزيدية (المخطوطة مصورة قام بها السيد يوسف المؤيد وعُدت الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٢: ٤٦؛ الأصطخري،

- أبواسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري المعروف بالكرخي (ت ٣٤١ أو ٣٤٦ هـ / ٩٥٢ أو ٩٥٧ م)، مسالك الممالك، (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٢٧ م)، ٢٥.
- (١٣) الهمداني، جزيرة العرب، ٧٠، ١٧٥، ١٧٦.
- (١٤) الشاطري، محمد بن أحمد بن عمر، أدوار التاريخ الحضرمي (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م)، ١: ١٤٦، ١٤٨؛ وأنظر: المهاجر أحمد بن عيسى.
- (١٥) أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ٢: ٥٤.
- (١٦) السيابي، سالم بن محمود بن شامس، أصدق المناهج وتمييز الإباضية من الخوارج، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٧٩ م)، ٦٣، ٦٤.
- (١٧) أطلق على الحركات: زيد بن علي، ومحمد النفس الزكية، وطباطبا، ويحيى، وإدريس بأنها حركات علوية. وفي اليمن في تهامة عام ٢٠٧ هـ قامت حركة نعتت بأنها علوية وقيام المهادي في اليمن في نهاية القرن الثالث الهجري عرفت بأنها حركة علوية أيضاً.
- (١٨) البندري، محمد، التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، ط ٢ (عمان: دار عمار، ١٩٨٨ م)، ٢٠.
- (١٩) ابن الجاور، تاريخ المستبصر، ٥٧.
- (٢٠) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠ هـ / ٩٦١ و ٩٧٠ م)، الإكليل، تحقيق: محمد علي الأكوع (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م)، ٢: ١٣١؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م)، تاريخ الرسل والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (دار المعارف، مصر، د. ت)، ٨: ٥٢٨، ٥٣٦؛ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٣٠ هـ / ٩٤١ م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت)، ١٥٦ - ١٥٧؛ المحلي، الخدائق الوردية، ١: ١٩٧، ٢٠٤.
- (٢١) الهمداني، الإكليل، ٢: ١٣١؛ المحلي، الخدائق الوردية، ١: ٢٠٤.
- (٢٢) الخزرجي، أبو الحسن علي بن الحسن بن أبي بكر (ت ٨١٢ هـ / ١٤٠٩ م)، اليمن في عهد الولاة (الأجزاء الخمسية من الكفاية والأعلام فيمن ولي اليمن وسكنها من أهل الإسلام)، تحقيق: راضي دغفوس، ٩٨؛ يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد الحسيني (ت ١١٠٠ هـ / ١٦٨٨ م)، غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، تحقيق: د. سعيد عبدالفتاح عاشور (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م)، ١: ١٤٩.
- (٢٣) الشهرستاني، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م)، الملل والنحل [بهامش كتاب الفصل بين الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلس (ت ٤٥٠ هـ)، مصورة بالأوفست، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م)، ١: ١٨٠، ١٨١.
- (٢٤) انظر: الغفاري، ناصر بن عبدالله بن علي، أصول مذاهب الشيعة الأمامية الإثني عشرية (رسالة دكتوراه)، ج ٣ (الجيزة، مصر: دار الرضا للنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م)، ٧٠ - ١٠٩.
- (٢٥) البنداري، التشيع، ٢٠ - ٢٥.
- (٢٦) ابن سمرة الجعدي، عمر بن علي (ت بعد ٥٨٦ هـ / ١١٨٩ م)، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق: فؤاد السيد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٧ م)، ٧٥.

- (٢٧) تعتقد الإمامية الإثنا عشرية أن محمدًا المهدي بن الحسن العسكري بن جعفر الصادق قد غاب سنة ٢٦٠هـ / ٨٧٣م، وهم ينتظرون عودته ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.
- (٢٨) النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م)، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق: وداد القاضي، ط ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠م)، ٤٤، ٤٥؛ الحمادي، محمد بن مالك بن أبي القبائل الحمادي اليمني (ت نحو ٤٧٠هـ / ١٠٧٧م)، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تحقيق: محمد بن علي الأكوع، ط ١ (صنعاء، اليمن: مركز الدراسات والبحوث، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م)، ٤١؛ الوصابي، عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن الوصابي (ت ٧٨٣هـ / ١٣٨٠م)، تاريخ وصاب المسمى (الإعتراف في التواريخ والآثار) تحقيق: عبدالله محمد الحبشي، ط ١ (اليمن، صنعاء: مركز الدراسات والبحوث، ١٩٧٩م)، ٢٣؛ عدن أبين: المعروفة في جنوب اليمن بينما عدن لاعة هي في وادي لاعة في الشمال الغربي من اليمن.
- (٢٩) العلوي، علي بن محمد بن عبدالله العباسي (ت في القرن الرابع الهجري)، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، تحقيق: د. سهيل زكار، ط ١ (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م)، ٣٥، ٣٨، ٦٥، ٨٠؛ الجنداري، أحمد بن عبدالله (ت ٢٧٩هـ / ١٨٦٢م)، الجامع الوجيز في وفيات العلماء أولي التبريز (مخطوط، مكتبة الغربية بالجامع الكبير، صنعاء، خ ١٣٣٢هـ في ٢٢٢ق. رقم ٦٥ تاريخ)، ق ٣٠/أ؛ ابن أبي الرجال، مطلع البدور، ١: ١٢٩.
- (٣٠) النعمان، افتتاح الدعوة، ٣٨؛ الحمادي، كشف، ٢١؛ إدريس عماد الدين بن حسين القرشي، عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق: د. مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، د. ت)، ٥: ٣٦؛ الوصابي، الاعتبار، ٢٣.
- (٣١) انظر: إحسان إلهي ظهير (ت ١٩٨٧م)، الإسماعيلية تاريخ وعقائد (لاهور: باكستان، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، د. ت).
- (٣٢) النعمان، افتتاح الدعوة، ٣٨؛ إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣١.
- (٣٣) النعمان، افتتاح الدعوة، ٣٨، ٣٩، ٤٠؛ إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣٦؛ الحمادي، كشف، ٤٢.
- (٣٤) المصدر الأول نفسه، ٣٨.
- (٣٥) النعمان، افتتاح الدعوة، ٣١؛ إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣٩؛ محمد كامل حسين، مقدمة ديوان المفريد، ٥٤؛ حيث قسم الإسماعيليون الأرض إلى اثني عشر قسمًا أو جزيرة.
- (٣٦) النعمان، افتتاح الدعوة، ٤١.
- (٣٧) المصدر نفسه، ٣٨، ٣٩.
- (٣٨) مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٩٢، ٩٣؛ مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسلامية، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م)، ١٣.
- (٣٩) الهمذاني، عبدالجبار (القاضي) (ت ٤١٦هـ / ١٠٢٥م)، تثبيت دلائل النبوة (ضمن كتاب أخبار القرامطة لسهيل زكار)، ١٤٩؛ مصطفى غالب، القرامطة بين المد والجزر، ط ١ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م)، ٣٣٥ - ٤٤٠.
- (٤٠) النعمان، افتتاح، ٥٩.
- (٤١) انظر: الشجاع، تاريخ اليمن في الإسلام، ط ٤، ١٦٤ - ١٧١.
- (٤٢) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، ٥٨.
- (٤٣) المصدر نفسه، ٣٨.

- (٤٤) انظر: الشجاع، تاريخ اليمن في الإسلام، ط ٤، ١٦٤ - ١٦٥.
- (٤٥) لما وصل ابن حوشب إلى عدن لاعة وجد رجلاً تزوج ابنته فيما بعد يعرف بأحمد بن خليف، وأنه كان ينتظر قدوم ابن حوشب فمن أين جاءت معرفته بمقدمه ما لم تكن هناك وسائل اتصال بين القيادة الإسماعيلية وأتباعها في المناطق المختلفة.
- (٤٦) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، ٤٦ - ٤٧.
- (٤٧) الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، اليمن في عيون الرحالة، ط ١ (دمشق: دار الفكر، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)، ٣٥ - ٣٨.
- (٤٨) النعمان، افتتاح، ٤٤.
- (٤٩) إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣٨.
- (٥٠) المصدر نفسه، ٥: ٣٩.
- (٥١) النعمان، افتتاح، ٤٤؛ إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣٨؛ ولعل يحيى بن الحسين (غاية الأمانى ١: ١٩١)، لما أشار إلى أن علي بن الفضل وابن حوشب دخلا اليمن عام ٢٩١هـ / ٩٠٣م، ولم يتنبه إلى وجود المرحلة السرية للإعداد، وخلط بين تاريخ خروجها إلى اليمن، وتاريخ ظهورها.
- (٥٢) إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٩٠، ٩٢.
- (٥٣) النعمان، افتتاح الدعوة، ٩٢؛ انظر: القطب، محمد علي، الفاطميون بين صحة النسب وتزوير التاريخ، ط ١ (بيروت: صيدا، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م)، ١٨.
- (٥٤) الحمادي، كشف، ٢٦ - ٣٣؛ إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٣٧ - ٣٩؛ العلوي، سيرة الهادي، ٣٨٩، ٤٠٣؛ الرازي، أحمد بن عبدالله (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق: د. حسين عبدالله العمري وعبدالجبار زكار، ط ١ (بيروت: ١٩٧٤م)، ٢٦٣؛ الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ / ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، تحقيق: محمد علي الأكوخ (دمشق: مطبعة الكاتب العربي، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، ٨: ٤٨، ١٠٨؛ الطبري، تاريخ، ١٠: ١٢٨؛ عريب بن سعد القرطبي (من رجال القرن الرابع الهجري)، صلة تاريخ الطبري (ملحق بتاريخ الطبري)، ٢٠؛ الهمداني، محمد بن عبد الملك، تكملة تاريخ الطبري (ملحق بتاريخ الطبري)، ١٩٨.
- (٥٥) إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٩، ٩٥، ٩٦.
- (٥٦) عارف تامر، القرامطة، ٧٩.
- (٥٧) عارف تامر، القرامطة، أصلهم، نشأهم، تاريخهم، حروهم (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ٧٧.
- (٥٨) انظر: الولي، طه، القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام، ط ١ (دار العلم للملايين، ١٩٨١م)، ١٥٩ - ٢٢٤.
- (٥٩) مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ١٣١، ١٣٢١.
- (٦٠) مثل ما قيل عن الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، فضائح الباطنية، تحقيق: محمد علي قطب، ط ١ (بيروت: الدار العصرية، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م)، فضائح الباطنية.
- (٦١) إدريس، عيون الأخبار، ٥: ٩٤.
- (٦٢) مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ١٣٣.
- (٦٣) عبدالجبار الهمداني، تثبيت دلائل النبوة، ١٤٩، (ضمن مجموعة أخبار القرامطة، تحقيق: سهيل زكار).
- (٦٤) الحمادي، إبراهيم بن الحسين (ت ٥٥٧هـ / ١١٢٦هـ)، كثر الولد، تحقيق: مصطفى غالب (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م)،

- ٢١١؛ أبو فراس، شهاب الدين (إسماعيلي)، مطلع الشموس في معرفة النفوس (الرسالة الأولى من رسائل الإسماعيلية إخراج عامر تامر)، ٣٢، ٣٣، (الرسالة الأولى من أربع رسائل إسماعيلية، إخراج/ عارف تامر).
- (٦٥) انظر: النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م)، تأويل الدعائم، تحقيق: محمد حسن الأعظمي (مصر: دار المعارف، د. ت)؛ الحامدي، كثر الولد، ٢٠٨، ٢٨٦، ٢٨٧؛ النعمان، القاضي النعمان بن محمد (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م)، الرسالة المذهبية (ضمن أربع رسائل إسماعيلية إخراج/ عارف تامر)، ٥٧.
- (٦٦) ناصر خسرو (ت ٤٨١هـ / ١٠٨٨م)، سفر نامه، ترجمة: د. يحيى الخشاب، ط ٣ (دار الكتاب الجديد، د. مكان النشر، ١٩٨٣م)، ١٤٢، ١٤٣.
- (٦٧) دي خويه، ميكال بان، القرامطة، نشأتهم، دولتهم وعلاقتهم بالفاطميين، ترجمة وتحقيق: حسني زينة، ط ١ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٧م)، ١٣٩، وقد نقل هذه الأفكار من كتاب تأويل الزكاة للإسماعيلي جعفر بن منصور اليمن (ابن حوشب) [مخطوط، ليدن]، رقم (١)، (٢٦١٣).
- (٦٨) دي خويه، القرامطة، نشأتهم، ١٢٩ - ١٣٢؛ زكار، سهيل، أخبار القرامطة في الإحساء - الشام - العراق - اليمن (دراسة وجمع وتحقيق)، ط ٢ (دمشق: دار إحسان، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٣٣، ٩٧، ٢٣٠؛ مصطفى غالب، الإمامة وقائم القيامة (بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨١م)؛ سامي العياش، الإسماعيلية في المرحلة القرمطة، ٢٣٩.
- (٦٩) انظر: الشجاع، اليمن في عيون الرحالة، ٤١ - ٤٤.
- (٧٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ١٨٩.
- (٧١) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ / ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، ج ١، تحقيق: محمد علي الأكوع، ط ٢ (بغداد: دار الحرية، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، ١: ٣٣٣ - ٣٣٨؛ ابن سمره، طبقات فقهاء اليمن، ٧٥.
- (٧٢) ابن الجاور، تاريخ المستبصر، ٥٧.
- (٧٣) الهمداني، الأكليل، ٢: ١٣١؛ الطبري، التاريخ، ٨: ٥٢٨، ٥٣٦؛ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد (٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت د. ت)، ٥: ٥١٤ - ٥١٨؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ١٥٦ - ١٥٧؛ المحلي، الحداثق الوردية، ١: ١٩٧.
- (٧٤) الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م)، المجموعة الفاخرة (صور المخطوطة بالأوفست وعُدت الطبعة الأولى (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى)، ٤٩.
- (٧٥) انظر: العلوي، سيرة يحيى بن الحسين ففيها التفاصيل الكافية لهذا الدور الذي قام به يحيى بن الحسين، الشجاع، اليمن في عيون الرحالة، ٢٦ - ٣١.
- (٧٦) الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، المجموعة الفاخرة، ٤٩.
- (٧٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ١٨٣؛ المرتضي، أحمد بن يحيى (ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٦م)، المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، صحيح نوما ارندل ١٣١٦هـ (حيدر آباد، الدكن: دائرة المعارف النظامية)، ٩٧؛ وانظر: الأكوع، إسماعيل بن علي (القاضي)، الزيدية، نشأتها ومعتقداتها، ط ٣ (د. ت)، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ١٠٧.
- (٧٨) السياغي، الحسين بن أحمد (ت ١٢٢١هـ / ١٨٠٦م)، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، ط ٢ (الطائف، السعودية:

مكتبة المؤيد، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، ١: ٤٣؛ يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد الحسني (ت ١١٠٠هـ / ١٦٨٨م)، طبقات الزيدية الصغرى وتسمى (الطبقات في ذكر فضل العلماء وعلمهم ومصنفاتهم) مخطوط.. لدى صورة منه عن المكتبة المركزية بصنعاء، ق ٤.

(٧٩) أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ٢: ٤٩٧.

(٨٠) السياغي، الروض النضير، ١: ١١٥، ١١٦.

(٨١) يحيى بن الحسين، طبقات الزيدية الصغرى، ٦، ٦٦.

(٨٢) إبراهيم بن القاسم بن المؤيد، صادم الدين (توفي نحو ١١٥٣هـ / ١٧٤٠م)، طبقات الزيدية الكبرى وتسمى: (نسمات الأسرار في طبقات رواة كتب الفقه والآثار) و (طبقات الزيدية رواة الفقه والآثار) مخطوطة مصورة لدى الباحث عن مخطوطة القاضي حسين السياغي، صنعاء، ٣.

(٨٣) انظر: الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع الهجري (رسالة الدكتوراه - تحت الطبع)، ٣٠١ - ٣٠٧.

(٨٤) الحمزي، كثر الأخيار، ٥٠، ٥١؛ الهمداني، الاكليل، ٢: ١٨٢؛ مجهول، تاريخ اليمن في الكوارث والفتن (مخطوط بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة، على ميكروفيلم رقم ١٨ عن مخطوط الامبروزيانا G10) مصورة لدى عن نسخة مصورة للأستاذ محمد بن علي الأكوخ، (ق ١٢٣ - ١٦٨)؛ الأكوخ، محمد بن علي، الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ / (جمع وتحقيق)، ط ١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)، ٢٣٤.

(٨٥) الهمداني، الاكليل، ١: ٤٧٥ و ٢: ١٨١؛ ابن جرير، إسحاق بن يحيى بن جرير الصنعاني الطبري (ت نحو ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)، تاريخ صنعاء، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي (صنعاء: مكتبة السنجاني، د. ت)، ٦٣.

(٨٦) الهمداني، الاكليل، ٢: ١٨٢؛ مجهول، تاريخ اليمن، (ق ١٢٣/أ)؛ الأكوخ، الوثائق السياسية، ٢٣٤.

(٨٧) انظر: الشجاع، تاريخ اليمن في الإسلام، ١٨٤.

(٨٨) انظر: الأكوخ، الوثائق السياسية (ما يخص الوثائق المتعلقة باليعفرين).

(٨٩) الاكليل، ٢: ٦٦؛ وصفة جزيرة العرب، ٢٢٢، ٢٥٩، انظر: نشوان الحميري، أبوسعيد (ت ٥٧٣هـ / ٩٩٥م)، ملوك حمير وأقيال اليمن، قصيدة نشوان وشرحها، تحقيق: إسماعيل بن أحمد الجرافي وعلي بن إسماعيل المؤيد (بيروت: دار العودة، صنعاء: ودار الكلمة، ١٩٧٨م)، ١٨٠؛ الوصابي، تاريخ وصاب، ١٨، ١٠١.

(٩٠) عركبة: هو الاسم القديم لما يعرف بوصاب ذلك الجبل المتسع والواقع إلى الجنوب الغربي من صنعاء بمسافة ١٨٢ كم. المقحفي، إبراهيم أحمد، معجم البلدان والقبائل اليمنية، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٥م)، ٧٤٥.

(٩١) ملوك حمير، ١٨٠؛ الوصابي، تاريخ وصاب، ١٨.

(٩٢) الوصابي، تاريخ وصاب، ١٠١.

(٩٣) الوصابي، تاريخ وصاب، ١٠١.

(٩٤) الطبري، تاريخ، ٨: ٥٩٣.

(٩٥) مجهول، تاريخ اليمن، (ق ١٦٨: أ، ب)؛ ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م)، الطبقات الكبرى (بيروت: دار بيروت

١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)، ٢٤٧/٦.

- (٩٦) الهمداني، الاكليل، ٢: ٩٣، ٩٤؛ نشوان الحميري، ملوك حمير، ١٦٧.
- (٩٧) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٢١١؛ يحيى بن الحسين، غاية الأمان، ١: ١٤٨، ١٤٩.
- (٩٨) الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ٣٠.
- (٩٩) العلوي، السيرة، ٢٤.
- (١٠٠) الهمداني، الاكليل، ٢: ١٩٣؛ الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ٢٨ - ٣٠؛ الخزرجي، أبوالحسن علي بن الحسن بن أبي بكر (ت ٨١٢هـ / ١٤٠٩م)، المسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، (صنعاء: وزارة الإعلام، المخطوط مصورًا بدار الفكر بدمشق، د. ت)، ٣٩؛ ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م)، قرّة العيون بأخبار اليمن الميمون، تحقيق: محمد بن علي الأكوع (القاهرة: السلفية، د. ت)، ١: ١٩٢، ١٩٣.
- (١٠١) الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ٢٩.
- (١٠٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح (ت ٢٨٤هـ / ٨٩٧م)، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر، د. ت)، ٢: ٤٦١.
- (١٠٣) الحمادي، أسرار الباطنية الباطنية، ٢٨ - ٣٠.
- (١٠٤) الهمداني، الاكليل، ٢: ٢٤١، ٢٧٩؛ ابن سمرّة، طبقات فقهاء اليمن، ١٠٥.
- (١٠٥) ابن سمرّة، طبقات فقهاء اليمن، ١٠٥.
- (١٠٦) الهمداني، الاكليل، ١: ٢٢٩؛ العلوي، السيرة، ٤٠٦؛ ابن سمرّة، طبقات فقهاء اليمن، ١٠٥؛ تعليق الأكوع على تاريخ اليمن لعامة، ١٧٤.
- (١٠٧) مجهول، تاريخ اليمن، (ق ١٢٩/أ)؛ الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفي بين عامي ٣٥٠ و ٣٦٠هـ / ٩٦١ و ٩٧٠م)، الإكليل، تحقيق: محب الدين الخطيب (القاهرة: السلفية ١٣٦٨هـ، ١٠: ١٨٠، ١٨٢؛ الخزرجي، اليمن في عهد الولاء، ١١٤.
- (١٠٨) الهمداني، الإكليل، ١٠: ١٨٢؛ العلوي، السيرة، ٢٤٥، ٢٥١؛ مجهول، تاريخ اليمن، (ق ١٢٩/أ).
- (١٠٩) الحمادي، أسرار الباطنية، ٤١؛ الهمداني، حسين بن فيض الله (الدكتور)، الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن (من سنة ٢٦٨هـ إلى ٦٢٦هـ) (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، د. ت)، ٥٤، ٥٥.
- (١١٠) ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (ت بعد ٢٩٠هـ / ٩٠٣م)، الأعلاف النفيسة (لندن: هولندا، مطبعة بريل، ١٨٩١م)، ١١٣؛ الهمداني، صفة، ٢٣٦؛ العلوي، سيرة، ٢٤٠.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## الصلات العلمية بين الحجاز واليمن حتى عام ٤٠٠هـ / ١٠١٠م

عامر جاد الله أبوجبل

قسم التاريخ - جامعة مؤتة  
الأردن

### الصلات العلمية بين الحجاز واليمن حتى عام ٤٠٠هـ / ١٠١٠م

بدأت الصلاة العلمية بين الحجاز واليمن في وقت مبكر من الدعوة الإسلامية في مكة<sup>(١)</sup> ثم من خلال الوفود التي جاءت إلى المدينة لتقابل النبي ﷺ في العام التاسع للهجرة النبوية<sup>(٢)</sup>، حيث كان النبي يرسل معهم من يعلمهم القرآن الكريم وسنته الشريفة ومبادئ الإسلام<sup>(٣)</sup>. هذا فضلاً عن جهود عمال الرسول ﷺ على اليمن الذين رسخوا علوم القرآن، والحديث والفقه، وما يتصل بها في حواضر اليمن العديدة، ومساجدها المشهورة، ومن أمثال هؤلاء الصحابة والتابعين: معاذ بن جبل (ت ١٨هـ / ٦٣٩م)<sup>(٤)</sup>. الذي أصبح له تلاميذ في اليمن في قراءة القرآن ومنهم أبو عمرو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي (ت ٧٥هـ / ٦٩٤م)، وغيرهم<sup>(٥)</sup> كما بعث النبي ﷺ كذلك كلاً من علي بن أبي طالب<sup>(٦)</sup> وخالد بن الوليد<sup>(٧)</sup> وأبي عبيدة عامر بن الجراح<sup>(٨)</sup> للغاية نفسها.

وكان لموسم الحج منذ البدايات أثره الواضح في صلات العلماء وطلبة العلم اليمنيين مع علماء الحجاز، ومن يفد إلى مكة من العلماء، لما يوفره موسم الحج من لقاء بين علماء الأمة من شتى بقاعها ومراكزها العلمية، وهذا يفيد أساساً في تبادل العلوم والمعارف، فيذكر أن عمرو بن ميمون الأودي من حضرموت (ت ٧٥هـ / ٦٩٤م) كان صاحب معاذ بن جبل، وقد اشتهر عمرو الأودي هذا بالعلم والعمل، حج مائة مرة ما بين عمرة وحجة، وقد وفرت له رحلاته إلى مكة فرصة الالتقاء، بعمر، وعلي، وابن مسعود، وعبدالله بن عمر، وابن عباس، فروى عنهم الحديث<sup>(٩)</sup>.

ويشار إلى أحد التابعين من اليمن وهو عثمان بن حاضر الحميري أبو حاضر أحد أصحاب ابن عباس (ت ٦٨هـ / ٦٨٧م) كان قدم مكة وحدثهم بها فكتب عنه أهل الحجاز<sup>(١٠)</sup>.

ومن علماء اليمن الذين كانوا يرحلون باستمرار إلى مكة في مواسم الحج أبو عبدالله المغيرة بن حكيم الصنعاني،



وهو معدود من كبار التابعين من أهل صنعاء، أدرك الصحابة، وله رواية، وكان المغيرة هذا قد سافر إلى مكة من صنعاء، خمسين سفراً<sup>(١١)</sup>.

ويذكر أن الشاعر عمر بن أبي ربيعة (ت ٩٣هـ / ٧١٢م) كان يتردد على اليمن لزيارة أخواله، حيث كان يطيل الإقامة بالقرب من عدن<sup>(١٢)</sup>. كما يشار إلى أن المغني المشهور في مكة الغريص عبد الملك (ت ٩٥هـ / ٧١٤م) كان قد زار اليمن وأقام فيها مدة، وذكر له مجلس غناء، غنى فيه على العود، أبياتاً من شعر زهير، وكانت وفاته باليمن<sup>(١٣)</sup>.

وكان أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان اليماني (ت ١٠٦هـ / ٧٢٤م) عالم اليمن<sup>(١٤)</sup> قد رحل إلى مكة ولزم ابن عباس<sup>(١٥)</sup> كان مقامه مدينة الجند ويتردد مع ذلك إلى صنعاء، وربما أقام بها، ويذكر أنه كان قد أدرك خمسين من أصحاب رسول الله ﷺ<sup>(١٦)</sup> وغيرهم من العلماء الذين اجتمع بهم أثناء رحلاته إلى مكة، مثل: الحسن البصري، وعمرو ابن دينار، وغيرهم<sup>(١٧)</sup>.

وكان عكرمة (ت ١١٣هـ / ٧٣١م) مولى لابن عباس في مكة وكان ابن عباس قد اجتهد في تعليمه، حتى أصبح أحد فقهاء مكة والتابعين فكانت له رحلة إلى بلدان عديدة منها اليمن<sup>(١٨)</sup>.

ويشار إلى عطاء بن أبي رباح (ت ١١٥هـ / ٧٣٣م) المولود في الجند من اليمن سنة سبع وعشرين، بأنه انتقل إلى مكة وتفقّه بجماعة من الصحابة وعلى رأسهم ابن عباس، وقال ابن جريح عالم مكة في عطاء: "كان المسجد لعطاء فراشا عشرين سنة... وكان من أعلم الناس بالمناسك" فكانت نشأة عطاء بمكة حتى أصبح فقيهاً، والمفتي في مواسمها زمن بني أمية<sup>(١٩)</sup>.

ويذكر أن الوليد بن السروي، من تابعي أهل اليمن أدرك أنس بن مالك الأنصاري (ت ٩٣هـ / ٧١٢م) وصلى خلف عمر بن عبدالعزيز بالمدينة<sup>(٢٠)</sup> كما يشار إلى عثمان بن يزدييه من اليمن الذي أدرك كذلك أنس بن مالك، ويذكر عنه قوله: "قدمت المدينة، وعمر بن عبدالعزيز وإليها، فصليت الصبح خلفه، ومعنا أنس بن مالك فيمن صلى خلفه<sup>(٢١)</sup>".

وكان وهب بن منبه بن كامل (ت ١١٤هـ / ٧٣٢م) إماماً في صنعاء، من القراءة، والمحدثين، والفقهاء المشهورين في اليمن، وكان قد لقي عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ من بينهم ابن عباس في مكة، الذي صحبه وهب ثلاث عشرة سنة، فأخذ عنه علماً كثيراً، حتى أن ابن عباس كان يأذن له بالكلام في مجلسه، ويذكر أن الحاج بن يوسف الثقفي كان قد أمر أخاه محمد بن يوسف وهو يومئذ والي صنعاء والجند أن يقرأ على أفضل من يقرأ عليه في اليمن، فقرأ على وهب بن منبه<sup>(٢٢)</sup>.

وكان أخو وهب، همام بن منبه (ت ١٣١هـ / ٧٤٩م) من ثقات التابعين كان يشتري الكتب لأخيه وهب،

وكان همام هذا قد لازم أبا هريرة، فأخذ عنه مائة وأربعين حديثاً، وصنفها في رسالة "الصحيفة الصادقة" أو "الصحيحة" والتي تعتبر أقدم تأليف في الحديث النبوي<sup>(٢٣)</sup> وذلك نتيجة حضوره حلقة أبي هريرة عند منبر النبي ﷺ في المدينة<sup>(٢٤)</sup>.

وكان عمرو بن حبيب القاضي، من أهل مكة انتقل إلى اليمن، ممن صحب عطاء، وعمرو بن دينار، وغيرها من التابعين، ويشار إليه بأنه كان شيخاً صالحاً عزيز الحديث<sup>(٢٥)</sup>.

ومن علماء القراءات اليمنيين عبدالله بن كثير المقرئ (ت ١١٦هـ / ٧٣٤م) وكان قد قرأ على مجاهد من علماء الحجاز القرآن الكريم<sup>(٢٦)</sup>.

ومما يدل على استمرار الاتصال ما بين الحجاز واليمن في مجال العلوم الفقهية ارتحال عمرو بن دينار (ت ١٢٥هـ / ٧٢٤م) من صنعاء إلى مكة حيث نشأ فيها، وتفقه على جماعة من الصحابة، وأخذ عنه علماء آخرون، وبسبب علو مكانته العلمية قال طاووس اليماني لابنه عبدالله: "إذا قدمت مكة فجالس عمرو بن دينار فإن أذنه قمع للعلماء"<sup>(٢٧)</sup>.

وقال سفيان بن عيينه، قالوا لعطاء: "بمن تأمرنا بعدك؟ قال: بعمر بن دينار"<sup>(٢٨)</sup>، وهذا دليل على مكانة ومزلة عمرو بن دينار في العلم في مكة، والتي تحصل عليها بعد قدومه إليها من اليمن وإقامته الدائمة فيها.

وكان عبدالله بن طاووس (ت ١٣٢هـ / ٧٥٠م) من العلماء المرحول إليهم في صنعاء، إذ كان فقيهاً، عالماً بالعربية، وقصده الناس للعلم، ومن بينهم معمر بن راشد البصري<sup>(٢٩)</sup> الذي سكن صنعاء، وارتحل إلى معمر فيما بعد سفيان بن عيينه من مكة<sup>(٣٠)</sup>.

ومما تقدم يمكن القول أن الصلات العلمية بين الحجاز واليمن كانت مستمرة، ولم تتوقف، بل كانت مزدهرة ووثيقة قبل اعتلاء العباسيين للسلطة في بغداد، وقد شكلت تلك الصلات العلمية خلال فترة ما قبل العباسيين الأساس الموضوعي، لاستمرارها في العصر العباسي، بل وازدياد ملحوظ، فهذا معمر بن راشد البصري (ت ١٥٣هـ / ٧٧٠م) قد رحل إلى صنعاء، وتفقه بعبدالله بن طاووس، ومام بن منبه، وغيرهم من علماء اليمن<sup>(٣١)</sup> حتى أصبح معمر هذا من علماء صنعاء، فأخذ عنه العلم جماعة من العلماء الكبار في اليمن مثل: "عبدرازق، والقاضي هشام"<sup>(٣٢)</sup>، ومن الذين ارتحلوا إليه من مكة سفيان الثوري، وسفيان بن عيينه، وعبدالله بن مبارك، كما يذكر أن لمعمر هذا كتاباً هو: الجامع المشهور في السنن، الذي هو أقدم من الموطأ<sup>(٣٣)</sup>.

ومن الواضح أن ازدياد حلقات إلقاء القرآن الكريم وتعليمه في مساجد الأمصار، أدى إلى ازدياد عدد القراء، وإلى ظهور مشاهير منهم تميزوا بقراءاتهم وعلى رأسهم أبوعمر بن العلاء (ت ١٥٤هـ / ٧٧٠م)<sup>(٣٤)</sup> الذي قدم إلى

اليمن ودخل صنعاء وعدن<sup>(٣٥)</sup>، ويذكر أن ممن تتلمذ عليه في صنعاء في قراءة القرآن، أبو خلود محمد بن ماهان صاحب معمر<sup>(٣٦)</sup> وكذلك مكرم بن إسماعيل بن الزبير الأبنائي، أحد أئمة صنعاء في القراءة والذي قرأ على محمد ابن عمر البصري، بقراءة أبي عمرو بن العلاء<sup>(٣٧)</sup>. وكان أبو عمرو بن العلاء عالماً نحوياً<sup>(٣٨)</sup>.

ومن علماء مكة الذين رحلوا إلى صنعاء لأخذ العلم عن علمائها عبد الملك بن جريح (ت ١٥٥هـ / ٧٧١م) الذي أخذ الحديث والفقه عن عمرو بن عبيد بن حيرد إمام أهل صنعاء، الذي أدرك ابن الزبير وصلى خلفه<sup>(٣٩)</sup> كما تفقه على ابن جريح في صنعاء القاضي أبو عبدالله هشام يوسف الأبنائي (ت ١٩٧هـ / ٨١٢م) وكان هشام الأبنائي هذا أحد شيوخ الشافعي في اليمن<sup>(٤٠)</sup> وله في الصحيحين عدة أحاديث<sup>(٤١)</sup>. وكان ابن جريح كذلك أثناء إقامته في مكة قد تتلمذ على علماء اليمن في مكة، عطاء، وعمرو بن دينار حيث قال ابن جريح: "ما دون هذا العلم تدويني أحد جالست عمرو بن دينار بعدما فرغت من عطاء سبع سنين"<sup>(٤٢)</sup>، حيث يذكر أن ابن جريح كان أول من صنف الكتب في الإسلام، حيث كان قد لازم حلقة عطاء بن أبي رباح عشرين سنة<sup>(٤٣)</sup>.

ومن فقهاء التابعين باليمن أبو مسلم الكشي، كان يتردد بين صنعاء ومكة، وزيد، وسمع عليه شيوخ كثير<sup>(٤٤)</sup>.

وكان سفيان الثوري (ت ١٦١هـ / ٧٧٧م) قدم صنعاء سنة أربع وخمسين ومائة للهجرة، فأخذ عنه العلم أهل صنعاء، ويشار إلى أنه صنف لهم كتاباً يعرف بـ: "معلم سفيان" وضع فيه ما يحتاج إليه المسلم من أمر دينه ودنياه، فكان هذا الكتاب في كل دار من صنعاء، إلى جانب المصحف الشريف، وكانت إقامة سفيان الثوري في صنعاء أربعين يوماً، يحدثهم كل يوم بمائة حديث<sup>(٤٥)</sup> قال عنه سفيان ابن عيينة: "ما رأيت رجلاً أعلم بالحلال والحرام من سفيان الثوري"<sup>(٤٦)</sup>.

ويشار إلى أن مذهب الإمام مالك (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م) في الفقه، قد انتشر في اليمن، وبخاصة في وصاب، وذلك من خلال علي بن محمد بن أحمد التباعي، الذي أدرك الإمام مالك في القرن الثاني، أخذ عنه<sup>(٤٧)</sup>، ولكن لم يكن لهذا المذهب الانتشار الواسع، فاختفى بعد وقت قصير من ظهوره<sup>(٤٨)</sup>.

ومن علمائه اليمن وفقهائه الذين التقوا بالإمام مالك عالم المدينة واستمعوا له، بكر بن عبدالله الصنعاني الذي قال: "أتينا مالك بن أنس، فجعل يحدثنا عن ربيعة الرأي، فكنا نستزيده من حديث ربيعة"<sup>(٤٩)</sup>.

وكان عبدالله بن المبارك بن واضح (ت ١٨١هـ / ٧٩٧م) من علماء الحجاز، قد تفقه على مالك بن أنس في المدينة<sup>(٥٠)</sup> وقد رحل إلى اليمن والتقى معمر بن راشد في صنعاء، وقال فيه أحمد بن حنبل: "لم يكن في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه، رحل إلى اليمن وإلى مصر، وإلى الشام والبصرة، والكوفة، وكان من رواة العلم"<sup>(٥١)</sup>.

ويذكر من فقهاء اليمن مطرف بن مازن الكنائي (ت ١٩١هـ / ٨٠٦م) الذي ولي الفقهاء بصنعاء في خلافة

المهدي العباسي، كان محدثاً فقيهاً، حدث عن ابن الجريح عالم مكة، وغيره، كما روى الشافعي حينما كان باليمن<sup>(٥٢)</sup>.

ومن شعراء اليمن في عدن الشاعر محمد بن مناذر العدني (ت ١٩٨هـ / ٨١٣م). وهو شاعر مجيد محسن، ولد بعدن، وتأدب، وتخرج بها، ثم طمحت نفسه إلى المزيد من المعارف فشد الرحال إلى البصرة<sup>(٥٣)</sup> حيث التقى علماء اللغة في البصرة، مثل الخليل، ويونس، وأبي عبيده، وغيرهم<sup>(٥٤)</sup> ثم أنتقل إلى مكة حيث لزم المسجد الحرام، فكان المهتمون بالشعر، والأخبار والنحو، والغريب، من حوله يكتبون عنه<sup>(٥٥)</sup>. كما يشار إلى أن يونس بن حبيب النحوي البصري، كان قد لقي الشاعر ابن مناذر العدني في مكة، الذي أجابه عن مسألة لم يجبه عنها أبو عبيدة، فقام يونس النحوي بنقل الإجابة إلى أبي عبيدة<sup>(٥٦)</sup>. ويذكر أن سفيان بن عيينة عالم مكة المشهور، كان يسأله عن غريب الحديث، ومعانيه فيجيبه ابن مناذر عن ذلك<sup>(٥٧)</sup>. هذا فضلاً عن أن ابن مناذر الشاعر كان "قارئاً تروى عنه حروف تفرد بها"<sup>(٥٨)</sup>.

وكان سفيان بن عيينة (ت ١٩٨هـ / ٨١٣م) أحد الأئمة الأعلام في مكة<sup>(٥٩)</sup> في الحديث والتفسير، وكان إماماً عالماً ثبتاً ورعاً، مجمعاً على صحة حديثه وروايته، قال الشافعي: "لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز"<sup>(٦٠)</sup>، وقال أحمد بن حنبل: "ما رأيت أحداً أعلم بالسنن من ابن عيينة"<sup>(٦١)</sup>. وأكد الشافعي على مقدرة سفيان بن عيينة في الإفتاء، مع أنه شديد الابتعاد عنه، إذ قال الشافعي: ما رأيت أحداً فيه من آلة الفتوى ما في سفيان، وما رأيت أحداً أكف عن الفتوى منه"<sup>(٦٢)</sup>.

قدم سفيان بن عيينة إلى اليمن وأقام في صنعاء، ويذكر أنه خرج ذات يوم فرأى الناس مد بصره يريدون أن يسمعوا منه<sup>(٦٣)</sup> وهذا يشعر بميزة سفيان بن عيينة العلمية من جهة، ومدى اهتمام وحرص طلبة الفقه والحديث في صنعاء على تلقي العلم عن عالم الحجاز سفيان بن عيينة، كما وصفه الشافعي<sup>(٦٤)</sup> حتى أن الإمام عبدالرزاق الصنعاني أمام أهل صنعاء، كان قد سمع من سفيان بن عيينة وذلك سنة (١٨٠هـ / ٨٩٦م)<sup>(٦٥)</sup>.

ومن ذمار من اليمن اشتهر المحدث أبو هشام عبدالملك الذماري (ت ٢٠٠هـ / ٨١٥م)، أخذ عنه أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن معين، وغيرهم<sup>(٦٦)</sup>. ودمار مدينة مشهورة بعلمائها<sup>(٦٧)</sup> ولها جامع ومساجد مشهورة<sup>(٦٨)</sup>.

ومن فقهاء اليمن المشهورين أبوقرة موسى بن طارق الزبيدي (ت ٢٠٣هـ / ٨١٨م)، العارف بالسنن والآثار، ويذكر له رواية عن مالك، والسفيانين، ومعمّر، وابن جريح، وكان يرتحل داخل اليمن، وإلى مكة، حتى أصبح له في الجند وعدن ولحج ومكة، ووادي زيد، في كل واحدة من هذه البلاد رواية وأصحاب<sup>(٦٩)</sup> نقلوا منه السنن<sup>(٧٠)</sup>، إضافة إلى أن أباقرة هذا كان من القراء، حيث كان قد أدرك نافعاً القارئ (ت ١٧هـ / ٧٣٥م)، وأخذ عنه قراءته للقرآن<sup>(٧١)</sup> وهذا يوضح مدى علاقة علماء اليمن الوثيقة بعلماء الحجاز من خارج مدينة صنعاء، حيث أن أباقرة هذا

كانت إقامته في وادي زبيد<sup>(٧٣)</sup>.

ويذكر أن أبا قرّة موسى بن طارق الزبيدي كان قد روي عن أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧م)<sup>(٧٣)</sup>، ولكن المذهب الحنفي من المفترض أن ينتشر في اليمن في الثلث الأخير من القرن الثاني الهجري، لأنه منذ خلافة الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ / ٧٨٦ - ٨٠٨م) كان القضاة على المذهب الحنفي، إذا كان القاضي أبو يوسف قاضي القضاة (ت ١٨٢هـ / ٨٩٨م) لا يولي إلا من أشار به، حيث كان على المذهب الحنفي، ومن المرجح انتشار مذهب أبي حنيفة في اليمن بهذه الطريقة<sup>(٧٤)</sup>. ويشار إلى أنه ظل منتشرًا في بعض قرى وادي زبيد من تهامة، وفي بعض أسر زبيد نفسها، وفي ناحية جبل أشرق من أنس وغيرها<sup>(٧٥)</sup>، وهذا مؤشّر على أن أبا قرّة الزبيدي كان قد نشر المذهب الحنفي في هذه البلاد في وقته.

أما الشافعي (محمد بن إدريس ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م)، فقد نشأ في مكة، وتعلم القرآن على سفيان بن عيينة، ثم خرج إلى المدينة فقرأ الموطأ على مالك بن أنس، وحفظه<sup>(٧٦)</sup> ورحل إلى اليمن مع جده عبيدالله الذي أخرج معه إلى صنعاء وأدبه وحضه على طلب العلم، حيث قال: قدمت اليمن فكنت عند شيخ بها أسمع منه الحديث<sup>(٧٧)</sup>. ويذكر الشافعي رحل إلى اليمن زمن الرشيد فلما صار في نجران تسلم قضاءها<sup>(٧٨)</sup>. ثم أشار الشافعي نفسه إلى أنه كان يدور في بلاد اليمن لطلب الحديث<sup>(٧٩)</sup> ودخل صنعاء وأخذ العلم عن قاضي صنعاء يومئذ وهو هشام بن يوسف، وعن مطرف بن مازن<sup>(٨٠)</sup>، كما دخل على القاضي حسين الطبري، صاحب حجر، ووادي الفروات من بلاد سنحان لطلب العلم<sup>(٨١)</sup>. وقصد الشافعي كذلك حجر بن قيس المدري، نسبة إلى مدرات بوادي جند، للأخذ عنه والاستماع إليه<sup>(٨٢)</sup>، وذكر من شيوخ الشافعي في الفقه والحديث محمد بن خالد الجندي، من اليمن<sup>(٨٣)</sup>، كما يشار إلى زواج الشافعي في مدينة صنعاء<sup>(٨٤)</sup>.

ويذكر أن الفقيه عبدالعزيز بن يحيى الكناني المكي الذي عاش حتى حدود سنة ٢٤٠هـ، كان قد رافق الشافعي عندما رحل إلى اليمن، وذكر عن عبدالعزيز هذا بأنه المكي المتكلم، أحد أصحاب الشافعي أخذ عنه، وطالت صحبته واتباعه له<sup>(٨٥)</sup>.

إن ترحال الشافعي بين الحجاز واليمن يشعر بأن الشافعي كان قد تأثر وأثر في مجال الحركة العلمية في هذه البلاد وذلك من خلال تسلمه لقضاء نجران، ومن خلال تجواله في بلاد اليمن لطلب الحديث على شيوخها وعلمائها، وإقامته في صنعاء، كل ذلك من شأنه أن يؤسس قاعدة أولية لمذهبه في اليمن الذي انتشر في مرحلة لاحقة من تاريخ اليمن، تحديدًا في مطلع القرن الرابع الهجري<sup>(٨٦)</sup>. حيث يذكر أن أول من أظهر مذهب الشافعي في اليمن الفقيه المحافظ موسى بن عمران المعافري (الذي ذكر في المائة الرابعة) ويشار إلى أنه روي كتاب المنتقى في السنن عن مؤلفه ابن أبي الجارود المكي<sup>(٨٧)</sup>.

ومن علماء الحديث والفقه في اليمن الإمام عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ / ٨٢٦م) الذي تتلمذ على عالم مكة عبدالملك بن جريج<sup>(٨٨)</sup> ويذكر أن عبدالرزاق كان يرحل في أعمال تجارية، حتى أنه في إحدى رحلاته تلك رحل في تجارة إلى الشام، وذكر أنه لقي كبار علمائها وسمع منهم<sup>(٨٩)</sup>. وفي هذا إشارة إلى جمعه في رحلاته بين رحلة التجارة والعلم، وأفادته من تواجده في مراكز العلم من علمائها، حتى صار إماماً يرحل إليه في صنعاء العلماء وتلاميذ الفقه من الآفاق لفقهه ومن أجل علمه، فرحل إليه كبار العلماء مروراً بمكة مثل: إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨هـ / ٨٥٢م) وعلي بن المديني (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) ومحمود بن غيلان<sup>(٩٠)</sup>. أبي خيثمة زهير بن حرب<sup>(٩١)</sup>.

وكان هؤلاء العلماء الذين رحلوا إلى عبدالرزاق الصنعاني قد رحلوا إليه قبل نهاية القرن الثاني الهجري ففتح لهم داره وهي فيما يبدو مكتبته الخاصة، فيها أصول الأحاديث والفقه، لينقلوا ويدونوا منها الأحاديث، وهذا يستشف من قول عبدالرزاق الصنعاني لهم: "هذا البيت ما دخلته يد غيري منذ ثمانين سنة، أسلمه إليكم بأمانة الله، على أنكم ما تقولون ما لم أقل، ولا تدخلون على حديث غيري، ثم أوماً إلى أحمد (ابن حنبل) وقال: أنت أمين الدين عليك وعليهم"، فأقاموا عنده حولاً<sup>(٩٢)</sup>. ويشار إلى عبدالرزاق بأنه أحد أئمة الأمصار المعدودين، ونم مصنفاته "مصنف عبدالرزاق في الحديث، وله تاريخ"<sup>(٩٣)</sup>، ويذكر أنه بسبب كثرة الراجلين إلى عبدالرزاق الصنعاني قيل عنه: "لم يرحل إلى أحد بعد رسول الله ﷺ، في طلب العلم كما رحل إلى عبدالرزاق"<sup>(٩٤)</sup>.

ومن علماء اليمن الذين اشتهروا بعلم القراءة، قراءة القرآن في صنعاء، المقرئ بكر بن الشroud (ت بعد ٢٢٠هـ / ٨٣٥م) الذي كان قد أخذ قراءة نافع المدني (ت ١١٧هـ / ٧٣٥م) عن عيسى بن وردان الحذاء (ت ١٦٠هـ / ٧٧٦م) الذي كان من أقدم أصحاب نافع، وأخذ قراء كثيرين عن بكر بن الشroud، بقراءة نافع منهم محمد بن عمر السمسار<sup>(٩٥)</sup> ويذكر أن عبدالرزاق الصنعاني إمام اليمن المشهور كان قد تتلمذ على بكر بن الشroud هذا<sup>(٩٦)</sup>.

ومن القراء اليمنيين من أخذ بقراءة حمزة (ت ١٥٨هـ / ٧٧٤م) مثل: عبدالله بن صالح بن أبي غسان في صنعاء (ت بعد ٢١٠هـ / ٨٢٥م)، وكان يقرأ أيضاً بقراءة عاصم الكوفي (ت ١٢٧هـ / ٨٤٥م)<sup>(٩٧)</sup>. ويذكر أن قراءة عاصم، كانت قد عرفت في اليمن عن طريق أبي كرب الكوفي (ت ٢٤٧هـ / ٨٦١م) الذي دخل اليمن، وكان تلميذاً لأبي بكر سالم بن عياش (ت ١٩٣هـ / ٨٠٨م) أحد تلاميذ عاصم وراوي قراءته<sup>(٩٨)</sup>.

أما قراءة أبي عمرو بن العلاء فيذكر أنها كانت متداولة في صنعاء في القرن الثالث الهجري، على يد أبي العكار ابن إسماعيل بن الزبير<sup>(٩٩)</sup>.

وكان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م) قد أقام فترة في مكة يتلقى العلم، وشوهد في المسجد الحرام مع الشافعي<sup>(١٠٠)</sup>. ويذكر أن الإمام أحمد كان قد رحل إلى اليمن سنة (١٩٩هـ / ٨١٤م) وكان بصحبته يحيى

ابن معين حيث سمعا وأخذ العلم عن إمام صنعاء المشهور عبدالرزاق الصنعاني صاحب المصنف، كما أفاد أحمد ابن حنبل من سماع كتب عبدالرزاق، حتى بلغ عدد الشيوخ الذين روى عنهم الإمام أحمد في "مسنده" أكثر من مائتين وثمانين<sup>(١٠١)</sup>. كما أخذ الإمام أحمد بن حنبل الحديث والفقه عن عبد الملك الذماري، قاضي صنعاء<sup>(١٠٢)</sup>. كما رحل إلى عدن للقاء فقيها إبراهيم بن أبان ليأخذ عنه الحديث فلم يجده<sup>(١٠٣)</sup> ويشار إلى إبراهيم بن أبان كان فقيهاً محدثاً. ويقول فيه الشرحي "يكفيه فضيلة ارتحال الإمام أحمد بن حنبل إليه<sup>(١٠٤)</sup>". ويشير الجندي إلى أحمد بن حنبل بقوله: "كان ذا علم شهير وفقه كثير، أحد أعيان الإسلام، وفضلاء الأنام، وكتابه "المسند" وما جمع فيه من الأحاديث لم تتفق لغيره، يدل على تميزه على سائر الفقهاء والمحدثين<sup>(١٠٥)</sup>".

ومن المحدثين من عدن محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧هـ)، الذي تولى القضاء بها، وسكن مكة فسمع من كبار المحدثين أمثال: مسلم ابن حجاج القشيري، وأبي عيسى الترمذي وقال: حججت ستين حجة ماشياً، وقيل حج سبعا وسبعين حجة وصار شيخ الحرم في زمانه<sup>(١٠٦)</sup>.

ومن علماء الكوفة في الحديث أبو كريب بن محمد بن العلاء (ت ٢٤٧هـ / ٨٦١م)، كان قدم صنعاء وأقام فيها، وأخذ عن علمائها، وأدار بعض الحوارات العلمية مع بعض علمائها مثل عبدالوهاب بن همام الصنعاني<sup>(١٠٧)</sup>.

ويذكر أن الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ / ٨٦٩م) كان قد دخل مدينة ذمار من اليمن<sup>(١٠٨)</sup>.

وكان الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي من كبار المحدثين قد رحل إلى اليمن في النصف الثاني من القرن الثالث، ودخل صنعاء، وسمع من أصحاب عبدالرزاق من أمثال: أسحق بن إبراهيم الدبري، وإبراهيم ابن برة<sup>(١٠٩)</sup>.

ومن النحويين الذين رحلوا إلى اليمن سليمان بن معبد أبي داود السنجي المروزي (ت ٢٥٧هـ / ٨٧١م) الذي رحل إلى بلاد الحجاز ثم إلى اليمن، حيث كان قد سمع من عبدالرزاق بن همام الصنعاني<sup>(١١٠)</sup>.

ومن علماء اليمن في القرن الثالث محمد بن عبد الأعلى الصنعاني الذي روي عنه الترمذي (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، وكان محمد بن الأعلى الصنعاني له رحلات إلى البصرة<sup>(١١١)</sup>.

ويذكر أن أسحق بن إبراهيم الدبري (ت ٢٨٧هـ / ٩٠٠م)، كان إماماً حافظاً أخذ عن علماء صنعاء مثل عبدالرزاق، وقد رحل إليه الفضلاء، ومن رحل إليه، أسحق بن إبراهيم النحوي<sup>(١١٢)</sup>.

ويشار إلى أن أهل اليمن في المائة الثالثة قبل دخول الإمام الهادي يحيى بن الحسين سنة (٢٨٠هـ / ٨٩٣م) وانتشار دعوته، وقبل ظهور دعوة علي بن الفضل القرمطي، كانوا إما "مالكية وإما حنفية وهو الغالب" إلى وقت ظهور تصانيف الشافعية بفقهاء مكة والمدينة<sup>(١١٣)</sup>.

ودخل إمام الزيدية الإمام الهادي يحيى بن الحسين صنعاء سنة (٢٨٤هـ / ٨٩٧م) <sup>(١١٤)</sup> وكان قدم من الحجاز، اجتمع إليه في المسجد الجامع في صنعاء قدر سبعين فقيهاً، ورأسهم شيخهم يحيى بن عبدالله النقوي، في مناظرة مع يحيى بن الحسن <sup>(١١٥)</sup>.

وتوفي الإمام الهادي يحيى بن الحسين، إمام الزيدية سنة (٢٩٨هـ / ٩١١م) <sup>(١١٦)</sup>، ومن مؤلفاته: الأحكام وهو مجلدان في الفقه، وكتاب المنتخب في الفقه <sup>(١١٧)</sup>، ويذكر أنه عمل على تفسير القرآن من سورة (المنافقون في سورة النبأ) حيث أتم ما كان قد بدأه جده القاسم وعمه محمد <sup>(١١٨)</sup>، وهو تفسير بالرأي (تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله) <sup>(١١٩)</sup>.

ومن النحويين الذين رحلوا إلى مكة ثم صنعاء، يوسف بن يحيى بن يوسف (ت ٢٨٨هـ / ٩٠٠م) رحل فسمع بمكة من علي بن عبدالعزيز، وبصنعاء من أبي يعقوب الدبري، صاحب عبدالرزاق، وكانت وفاة يوسف النحوي هذا بالقيروان، ويشار إليه بأنه كان "عالمًا حافظًا للغة، بصيرًا بالعربية، إمامًا، عالمًا جامعًا لفنون من العلم" <sup>(١٢٠)</sup>.

ويذكر أن إبراهيم بن أحمد الشيباني الرياضي، من بغداد كان قد لقي جملة من مشاهير الشعراء في وقته، وكان من الرحالة الذين طافوا البلاد، ومنها الحجاز واليمن، حتى استقر به المطاف بالقيروان، حيث توفي بها سنة (٢٩٨هـ / ٩١١م) <sup>(١٢١)</sup>.

ومن علماء اليمن المشهورين لسان اليمن الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، المولود سنة (٢٨٠هـ / ٨٩٣م) بصنعاء في أسرة كانت تعمل بالتجارة، وكان أبوه رحالاً تاجراً ومن جملة تجارته الفضة، دخل الكوفة، والبصرة، وبغداد، وعمان ومصر <sup>(١٢٢)</sup>.

وكان الهمداني نفسه، يعمل مع أبيه جمالاً، فكثرت رحلاته، ولكنه في إحدى رحلاته طاب له المقام بمكة فجاور فيها، وتلقى علم الحديث والفقه عن علمائها، كما اقتنى خلال مجاورته في مكة كثيراً من الكتب كدواوين الشعر، ومؤلفات ابن الكلبي في الأنساب وغيرها <sup>(١٢٣)</sup> كما كان الهمداني يحج مرات عديدة، ويجاور في مكة يأخذ عن مشيختها، ويأخذون عنه، حتى "طار صيته ونفذت كتبه إلى الأندلس، وإلى الشرق والغرب" <sup>(١٢٤)</sup>.

وكان الهمداني قد تلقى العلم في مكة على الخضر بن داود وذلك في سنة (٣٠٧هـ / ٩٢٠م) وهو من رواة السيرة، كما التقى الهمداني، واجتمع في مكة بأبي علي الهجري، حيث نقل الهمداني عنه نصوصاً شعرية لبعض المواقع مثل: ذات غسل وجزالي <sup>(١٢٥)</sup>، وهذا يشعر بتواصل الصلات العلمية بين اليمن والحجاز، وفي شتى جوانب العلوم المتداولة آنذاك.

وكان أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) يختلف إلى صنعاء وبغداد، وهو أحد عيون العلماء في اللغة العربية <sup>(١٢٦)</sup>.



ويشار إلى أن الزجاجي عبدالرحمن بن اسحق (ت ٣٣٧هـ / ٩٤٩م) كان قد صنف كتاب "الجمال" في مكة، فأصبح كتابه هذا متداولاً في بلدان كثيرة منها الحجاز واليمن<sup>(١٢٧)</sup>.

ويذكر أن الفقيه أبا منصور الخراساني كان في اليمن سنة (٣٣٩هـ / ٩٥١م)، كان قد وصل إلى عدن، وأن أحد المؤيدين فيها كان قد سألته عن أبي العباس بن دريد، فأجابته بأنه ما زال حياً<sup>(١٢٨)</sup>.

وكان اسحق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م)، صاحب "ديوان الأدب" يقال بأنه خال الجوهري الملكي أو الجوهري خاله، ممن رحل إلى اليمن، وسكن زبيد، وبها صنف كتابه المذكور، ومات اسحق بن إبراهيم هذا قبل أن يروى عنه كتابه "ديوان الأدب"<sup>(١٢٩)</sup>.

ومن فقهاء اليمن عبدالله بن علي من آل زرقان (الزرقاني) كان قد أرتحل إلى مكة (سنة ٣٥٣هـ / ٩١٤م) فسمع فيها الأسيوطي، كما سمع في رحلته إلى مكة أيضاً عن أبي العباس الكندي في المسجد الحرام<sup>(١٣٠)</sup> ولما قدم أبوزيد المرزوي إلى دمار من أرض اليمن أرتحل الزرقاني غليه فأخذ عنه صحيح البخاري، وأخذ عن الزرقاني جماعة منهم: القاسم بن محمد القرشي، وكان هذا من الأئمة المعدودين في اليمن، وهو من المتقدمين في نشر مذهب الشافعي<sup>(١٣١)</sup>.

وكان أبو الحسن المغيرة بن عمرو بن الوليد العدني أخذ بمكة سنن أبي قررة عن أبي سعيد المفضل الجندي، وذلك سنة (٣٦٥هـ / ٩٧٥م)، وكان يعرف بالتاجر فيقال: المغيرة العدني التاجر<sup>(١٣٢)</sup>.

ويذكر أن القاسم بن محمد بن عبدالله الجمحي القرشي من مكة<sup>(١٣٣)</sup> (ت ٤٣٧هـ / ١٠٤٤م)، كان قد سكن قرية سهفنة من اليمن<sup>(١٣٤)</sup> وانتشر عن طريقه مذهب الشافعي في مخلاف الجند وصنعاء وعدن، ومنه استفاد فقهاء هذا المذهب في هذه البلاد، وفي قرية سهفنة، وأخذ عنه شافعية المعافر ولحج وأيين، وأهل الجند والسحول، وأحاطة، وعنة، ووادي ظبا. وكان القاسم هذا قد تفقه وتعمل في وسط المائة الرابعة، وفي البداية كان قد تفقه علي أبي بكر بن المضرب في زبيد باليمن فتفقه به بمختصر المزني، وشئ من شروحه<sup>(١٣٥)</sup> كما تفقه بالشيخ عبدالله بن علي من آل زرقان، وسمع من عبدالعزيز بن يحيى المعافري من حرازة. وكان للقاسم بن محمد القرشي رحلة إلى مكة سنة (٣٨٨هـ / ٩٩٨م) لقى فيها أبا بكر أحمد بن إبراهيم المروزي الفقيه، وأخذ عنه كتاب السنن لأبي داود وموطأ مالك بن أنس<sup>(١٣٦)</sup>، ثم رجع في السنة نفسها إلى قرية سهفنة حيث أخذ عنه العلماء فيها "مختصر المزني" بروايته<sup>(١٣٧)</sup>. كما أخذ القاسم بن محمد القرشي عن المراغي (كان موجوداً بمكة سنة ٣٨٨هـ)<sup>(١٣٨)</sup> "سنن المزني"، و"سنن الربيع"، ومؤلفات المراغي في الكلام. وكان القاسم قد جمع مع الفقه والحديث والكلام وأصول الفقه علم القراءات ومعاني القرآن<sup>(١٣٩)</sup>. فكان فقيهاً عالماً جمع مجلسه القراء والعبداء، وأخذ عنه العلم خلق كثير<sup>(١٤٠)</sup>.

ومن الذين رافقوا القاسم بن محمد القرشي في رحلاته إلى الحجاز واليمن الفقيه أحمد بن عبدالله الصعبي

(ت ٤٠٠هـ / ١٠١٠م) <sup>(١٤١)</sup>، وكان ذلك سنة ٣٨٨هـ <sup>(١٤٢)</sup>.

ومن فقهاء اليمن أبو الفتح يحيى بن عيسى بن ملامس (ت ٤٢٠هـ / ١٠٢٩م)، الذي تفقه على الحسين بن جعفر المراغي، ومحمد بن يحيى بن سراقمة المعافري (ت ٤١٠هـ / ١٠١٩م). وارتحل ابن ملامس إلى مكة وجاور فيها وشرح "المختصر للمزني" شرحه المشروح في اليمن وذكر في أوله أنه شرحه في مكة في أربع سنين مقابلاً الكعبة الشريفة، وكان شرحه للمختصر من كتب أبي علي بن أبي هديرية وكتب أبي ساحق المروزي، وكتب أبي علي الطبري. ويشار إلى أن ابن ملامس هذا كان "ذا مال نكاحاً" تزوج في أربع سنين في مكة ستين امرأة <sup>(١٤٣)</sup>. ويذكر أنه لقي الإمام أبا حامد الإسفراييني في مكة، وحضر معه مجلس مذاكرة فأعجب الإسفراييني بعلم ابن ملامس هذا، فاقترح عليه أن يذهب معه إلى بغداد، فقال له: "ما أنت إلا ذكي فاهم فطن تصلح لطلب العلم، فهل لك بالروح معي إلى بغداد، وأجعلك مُلقِي مدرستي وأكبر أصحابي عندي"، إلا أن يحيى بن ملامس اعتذر للإسفراييني بأنه لم يخرج من اليمن على هذه النية <sup>(١٤٤)</sup>.

### الخلاصة

بدأت الصلات العلمية بين الحجاز واليمن منذ وقت مبكر من تاريخ الدعوة الإسلامية زمن النبي ﷺ حيث أنه وبعد إرسال النبي ﷺ لعماله إلى اليمن بدأ انتشار الإسلام وعلومه ومبادئه من خلال تعليم هؤلاء الصحابة، الناس في اليمن: القرآن الكريم، والحديث، والتفقه في الدين، ثم بدأت هذه العلوم تتعمق في مراكز العلم في اليمن في مساجد: صنعاء، وعدن، والجبيل، وزيد، وحضرموت، وغيرها، حيث تتلمذ اليمنيون على صحابة رسول ﷺ.

ومن الأمور الأساسية التي عززت هذا التواصل، وهذه الصلات العلمية بين الحجاز واليمن رحلة اليمنيين إلى مكة للحج، بما يوفره هذا الموسم السنوي الكبير، للالتقاء بعلماء الحجاز في مكة والمدينة، وغيرهم من علماء الأمة، والإفادة من علومهم والأخذ عنهم، حتى برز من اليمنيين علماء مشهورون من أمثال: طاووس، وابنه عبدالله، وعطاء بن أبي رباح، ووهب بن منبه، وغيرهم، ولذلك كانت فترة ما قبل الدولة العباسية فترة أساسية في تهية وازدياد الصلات العلمية بين الحجاز واليمن، وبدون انقطاع.

ولقد ازدادت الصلات العلمية بين الحجاز واليمن ابتداء من ١٣٢هـ - ٤٠٠هـ ازدياداً ملحوظاً، وهذا ما رصدته البحث من خلال أسماء العلماء العديدين الذين انتقلوا من الحجاز إلى اليمن، أو من اليمن إلى الحجاز، حيث تبادلوا علومهم ومعارفهم، بل ومؤلفاتهم، ونشروا علمهم وأفاد منهم عامة الناس.

ومن الواضح أن الصلات العلمية خلال فترة البحث بين الحجاز واليمن، كانت قد تركزت بداية حول علوم القرآن والحديث، والتفقه، ثم علوم اللغة، وربما علم الكلام، ولكن على نطاق ضيق في مرحلة لاحقة.

وأظهر البحث أن الحجاز (مكة، والمدينة) استقطبت العديد من طلبة العلم من اليمن، بل مشاهير علماء اليمن أمثال: أبي قرّة موسى بن طارق الزبيدي "صاحب السنن" ولسان اليمن الحسن بن أحمد الهمداني، صاحب التصنيفات النفسية والمشهورة مثل: صفة جزيرة العرب، وكتاب الإكليل، والدامغة، والجوهرتين العتيقتين، وهذا يظهر أن الحركة العلمية بين الحجاز واليمن كانت مثل هذه المؤلفات ثمارها، ونتائجها.

كما بين البحث أن اليمن بمراكزه الحضارية خلال فترة البحث، مثل (صنعاء، وعدن) وغيرهما، استقطبت مشاهير العلماء من الحجاز، أو من العلماء الذين مروا من الحجاز إلى اليمن مثل: أبي عمرو بن العلاء، وابن جريج، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، ومعمّر بن رشاد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والهادي يحيى بن الحسين، وغيرهم. ونتيجة لتلك الصلات العلمية بين الحجاز واليمن خلال فترة البحث دخلت إلى اليمن أشهر القراءات للقرآن الكريم مثل: قراءة نافع، وقراءة عاصم، وقراءة حمزة، وقراءة أبي عمرو بن العلاء.

أما المذاهب الدينية التي دخلت اليمن نتيجة للصلات العلمية بين الحجاز واليمن خلال فترة البحث، فأهمها: مذهب الإمام مالك، ومذهب أبي حنيفة، ومذهب الشافعي، ثم مذهب الزيدية. والمذاهب الأخرى هما المذهب السائدان الآن في أرجاء اليمن.

### التعليقات

- (١) انظر: محمد بن علي الأهدل، نشر الدرر المكنون من فضائل اليمن الميمون (مصر: مطبعة زهران، بالتريفة ١٣٥٠هـ)، ٧٥-٨٧؛ والهمداني، الإكليل، ٢: ٤٠٣؛ وانظر:
- Abd al- Muhsin al madaj, *The yemen In Eearly Islam*, (London: 1988), p.9.
- (٢) ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، باعتناء إحسان عباس، ٩ ج، (بيروت: دار صادر)، ١: ٣٢٤، ٣٤٥، ٥: ٥٢٤؛ والشجاع، عبد الرحمن عبد الواحد محمد، اليمن في صدر الإسلام (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م)، (مقدمة)، ٢١٤؛ وانظر: أبوجبل، عامر جاد الله، تاريخ التربية والتعليم في اليمن في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف أ.د. صالح درادكة، الجامعة الأردنية (١٩٩٧م)، ٨٠.
- (٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ١١ ج (بيروت: دار سويدان، ١٩٦٧م)، ٣: ١٢٨؛ وانظر: ٢: ٥٣٨؛ والرازي، أحمد بن عبد الله الصنعاني (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق: حسين عبد الله العمري، وعبد الجبار، زكار، ط (١٩٧٤م)، ٧٨-٧٩، ١٤٠-١٤١.
- (٤) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٢٤٩؛ والجعدي، عمر بن علي بن سمرّة (ت بعد ٥٨٦هـ / ١١٩٠م)، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق: فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١م)، ٤٤؛ والخزرجي، أبو الحسن علي بن الحسن (ت ٨١٢هـ / ١٤٠٩م)، الكفاية والأعلام "الفصول الخمسة الأولى" اليمن في عهد الولاة، تحقيق: راضي دغفوس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة التونسية (تونس: ١٩٧٩م)، ٧٣.

- (٥) الشرجي، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف (ت ٨٩٣هـ / ١٤٨٧م)، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، ط ١ (صنعاء: الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م)، ١٠٩؛ والجندي، أبو عبد الله بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب (ت ٧٣٢هـ / ١٣٣١م)، السلوك في طبقات العلماء والملوك، ج ١، تحقيق محمد الأكوع، ط ١ (صنعاء: مكتبة الإرشاد، ١٩٩٣م)، ٨٤: ١.
- (٦) الأهدل، محمد، نشر الدرر الكنون، ٧٣، ٧٤؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٢٩٥.
- (٧) الوصافي، وجيه الدين الحبشي (ت ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م)، تاريخ وصاب، الاعتبار في التواريخ والآثار، ط ١ (صنعاء: مركز الدراسات اليمنية، ١٩٧٩م)، ١١؛ وجرادة، محمد سعيد، الأدب والثقافة في اليمن عبر العصور، لجنة نشر الكتاب اليمني، عدن (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧م)، الأكوع، محمد، الوثائق السياسية اليمنية من قبيل الإسلام إلى سنة ٣٢٢هـ، ط ١ (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦م)، ٩٠.
- (٨) ابن عساكر، علي بن الحسين (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م)، تهذيب تاريخ دمشق، عبد القادر بدران، ج ٧ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩م)، ٧: ١٦٣؛ والجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٤٤.
- (٩) الأهدل، بدر الدين أبو عبد الله الحسين بن عبد الرحمن بن محمد، (ت ٨٥٥هـ / ١٤٥١م)، تحفة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، ط ١ (بيروت: منشورات المدينة، ١٩٨٦م)، ٤٧.
- (١٠) ابن حيان، محمد بن حيان البستي (ت ٣٥٤هـ / ٩٠٥)، كتاب مشاهير علماء الأمصار، عني بتصحيحه، م. فلا يشهر (دار الكتب العلمية د. ت)، ١٢٤.
- (١١) الجندي، السلوك، ١: ١٢؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٧٤؛ والشرجي، طبقات الخواص، ٣٤١؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٤٤٠، وابن حيان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ١٢٤.
- (١٢) انظر: غانم، محمد عبده، اليمن في الشعر غير اليمني حتى أواخر العصر العباسي، مجلة الإكليل، العدد الخامس، السنة الأولى، ١٩٨١م، ٢٦-٢٧.
- (١٣) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ / ٩٠٦م)، الأغاني، ج ٢٤، طبعة دار الكتب، صورتها مؤسسة جمال للطباعة والنشر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٣م)، ٣: ٣٩٩؛ والشامي، أحمد محمد، من الأدب اليمني (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٤م)، ٣١٨.
- (١٤) الجندي، السلوك، ١: ٩٤؛ وابن سعد، الطبقات، ٥: ٤٨٩.
- (١٥) ابن سعد، الطبقات، ٢: ٣٦٧، والفقي، عصام الدين، اليمن في ظل الإسلام منذ فجره حتى قيام دولة بني رسول، ط ١ (دار الفكر العربي، ١٩٨٢م)، ٣١٢.
- (١٦) الشرجي، طبقات الخواص، ١٥٩؛ والجندي، السلوك، ١: ٩٣.
- (١٧) الجندي، السلوك، ١: ٩٦؛ والشرجي، طبقات الخواص، ١٥٩.
- (١٨) الحنبلي، ابن العماد (ت ١٠٧٩هـ / ١٦٦٨م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٨ (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١: ١٣٠؛ وأبو جيلة، عامر جادالله، تاريخ التربية والتعليم في صدر الإسلام، ط ١، رسالة ماجستير بإشراف أ.د. عبدالعزيز الدوري، الجامعة الأردنية، المؤلف (عمان: ١٩٩٨م)، ١٢٩-١٣٠.

- (١٩) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٥٨ - ٥٩؛ وابن حيان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ١٩٢؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٦٠.
- (٢٠) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٤٤٩؛ الجعدي، السلوك، ١: ١١٨.
- (٢١) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٤٤٣؛ والجعدي، السلوك، ١: ١١٤.
- (٢٢) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٢٢٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٩، ٢٩٦؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٦٢؛ والحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م)، منتخبات في أخبار اليمن من كتاب شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، اعتنى بنسخها وتصحيحها عظيم الدين أحمد، ط ٣ (صنعاء: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٦م)، ١١٥؛ والحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م)، الحور العين، تحقيق: كمال مصطفى، ط ٢ (بيروت: دار أزال للطباعة والنشر والتوزيع، وصنعاء: والمكتبة اليمنية، ١٩٨٥م)، ١١٥، ٢٦٥؛ وابن حيان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ١٢٢ - ١٢٣.
- (٢٣) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٥٢؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٤٥١؛ والشرجي، طبقات الخواص، ٣٥٦ - ٣٥٧.
- (٢٤) الأهدل، نثر الدرر المكنون، ٢٨.
- (٢٥) ابن حيان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ١٩٢.
- (٢٦) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٢٩٨.
- (٢٧) الجعدي، السلوك، ١: ١١٣؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٧٥.
- (٢٨) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٥٩ - ٦٠؛ والجعدي، السلوك، ١: ١١٣.
- (٢٩) الجعدي، السلوك، ١: ١١٩؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٥٥؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٧٩؛ والشرجي، طبقات الخواص، ١٦٠ - ١٦١؛ والجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٥٦.
- (٣٠) انظر: الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٦ - ١٣٧.
- (٣١) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٦؛ والجعدي، السلوك، ١: ١٢٣؛ والرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٥٠.
- (٣٢) الجعدي، السلوك، ١: ١٢٣.
- (٣٣) انظر: الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٦.
- (٣٤) ابن الندم، محمد بن اسحق (ت ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، (طهران: ١٩٧١م)، ٣٠ - ٣١؛ وابن سعد، الطبقات، ٦: ٣٤٢، ٣٨٥.
- (٣٥) أبو مخمرة، عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، تاريخ ثغر عدن، الجزء الأول: قسمان (لیدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦م)، ٢، ١: ١٨٧.
- (٣٦) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٠٣؛ والجعدي، السلوك، ١: ١٢٥.
- (٣٧) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٠٧.
- (٣٨) ابن الندم، الفهرست، ٤٥، ٤٦؛ وابن العماد، شذرات الذهب، ١: ١٢٦؛ وانظر:
- Georg Magdasi, *The rise of Edinburgh University Colleges*. D. G. (1962), p.123.
- (٣٩) الجعدي، السلوك، ١: ١٢١، ١٣٠؛ والخزرجي، أبو الحسن علي بن الحسن (٨١٢هـ / ١٤٠٩م)، العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر اليمن، مخطوط (استكمال للكتاب طراز أعلام الزمن وبنفس الرقم) (٢٣٣ ورقة)، مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ق ٦٩.

- (٤٠) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٧؛ الجندي، السلوك، ١: ١٣٨.
- (٤١) الجندي، السلوك، ١: ١٣٨.
- (٤٢) الشيرازي، أبو اسحق إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م)، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠م)، ٧١؛ وانظر: الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد (ت بعد ٢٢٣هـ / ٨٣٧م)، أخبار مكة، تحقيق: رشدي الصالح ملحق، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس للتوزيع، ١٩٨٣م)، ١: ١١٤، ٣٧٧.
- (٤٣) الجندي، السلوك، ١: ١٣٠؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٨٩.
- (٤٤) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٤.
- (٤٥) الخزرجي، أبو الحسن علي بن الحسن (٨١٢هـ / ١٤٠٩م)، طراز أعلام الزمن في طبقات أعيان اليمن، مخطوط في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، رقم ٢٥٨٦، ق ١٢٤.
- (٤٦) الجندي، السلوك، ١: ١٢٩؛ ويحيى بن الحسين (ت ١١٠٠هـ / ١٦٨٨م)، طبقات الزيدية الصغرى (٤٢٢ ورقة) مخطوط مصور لدى الدكتور عبدالرحمن الشجاع، قسم التاريخ، جامعة صنعاء، اطلعت عليه بتاريخ ٢٦/٢/١٩٩٤م، (مخطوط) ق ٢٥.
- (٤٧) الجندي، السلوك، ١: ١٤٧؛ والفقيهي، عصام الدين، اليمن في ظل الإسلام، ٣١٥.
- (٤٨) انظر: إسماعيل الأكوخ، مدخل إلى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن، التربية العربية الإسلامية، "المؤسسات والممارسات" (عمان: الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٠م)، ٣: ١٠٤٠.
- (٤٩) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ٦٨؛ وانظر: ابن حيان، كتاب مشاهير علماء الأمصار، ١٤٠.
- (٥٠) انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ٩٤.
- (٥١) ابن سعد، الطبقات، ٥: ٤٩٧؛ والخزرجي، العقد الفاخر الحسن، "مخطوط" ق ١٦١-١٦٢.
- (٥٢) الجندي، السلوك، ١: ١٣٩؛ الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠-٣٦٠هـ / ٩٦١-٩٧٠م)، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد الأكوخ، ط ٣ (صنعاء، بيروت: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٨٣م)، ١٠٣.
- (٥٣) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ٩٤، وهامشها.
- (٥٤) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ / ١٥٢٤م) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ٢ ج، ط ٢ (دار الفكر، ١٩٧٩م)، ١: ٢٤٩.
- (٥٥) ابن المعتز، عبدالله (ت ٢٩٦هـ / ٩٠٨م)، طبقات الشعراء، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج، ط ٤ (دار المعارف، ١٩٨١م)، ١١٩.
- (٥٦) الأصفهاني، الأغاني، ١٨: ١٩٣.
- (٥٧) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ١٢٠.
- (٥٨) السيوطي، بغية الوعاة، ١: ٢٤٩.
- (٥٩) انظر: الجندي، السلوك، ١: ١٥٩؛ والأزرق، أخبار مكة، ٢: ٩٧.
- (٦٠) أبو مخرمة، تاريخ ثغر عدن، ٢: ١، ٩٣-٩٤.
- (٦١) أبو مخرمة، تاريخ ثغر عدن، ٩٤.
- (٦٢) أبو مخرمة، تاريخ ثغر عدن، ٩٤.

- (٦٣) أبو مخزومة، تاريخ ثغر عدن، ٩٤.
- (٦٤) أبو مخزومة، تاريخ ثغر عدن، ٩٤.
- (٦٥) أبو مخزومة، تاريخ ثغر عدن، ٩٤.
- (٦٦) الهمداني، صفة جزيرة العرب، هامش ١٠١.
- (٦٧) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ١٠٠؛ والحجري، محمد بن أحمد، مجموع بلدان اليمن وقبائلها، تحقيق: وتصحيح ومراجعة إسماعيل بن علي الأكوع، ٤ ج، في مجلدين، ط ١ (صنعاء: منشورات وزارة الإعلام والثقافة، ١٩٨٤م)، مج ١، ١: ٢ - ٣٤٥.
- (٦٨) انظر: خليفة، ربيع حامد، منبر نحشي نادر في الجامع الكبير في مدينة ذمار، مجلة الاكليل، العدد الأول، السنة السادسة (١٩٨٨م)، ١٠٢؛ و السياغي، حسين، معالم الآثار اليمنية (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمنية، ١٣٩٠هـ)، (مقدمة)، ٨٢ - ٩٣؛ والحجري، محمد، مجموع بلدان اليمن وقبائلها، مج ١، ١ - ٢: ٣٤١.
- (٦٩) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٩؛ والجندي، السلوك، ١: ١٤٠؛ والأهدل، تحفة الزمن، ١٩٩.
- (٧٠) الأهدل، تحفة الزمن، ٩٩.
- (٧١) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٩؛ و ابن الجزري، أبوالخير محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ / ١٢٩٩م)، غاية النهاية في طبقات القراءة، باعتناء ج برجستر اسر، ج ٢، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م)، ٢: ٣١٩؛ والجندي، السلوك، ١: ١٤٠.
- (٧٢) الجندي، السلوك، ١: ١٤٠.
- (٧٣) الجندي، السلوك، ١: ١٤٠.
- (٧٤) انظر: الشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد محمد، الحياة العلمية في اليمن في القرنين الثالث والرابع للهجرة، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف أ.د. يوسف علي يوسف، جامعة الأزهر (القاهرة: ١٩٨٦م)، ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٧٥) الأكوع، إسماعيل، مدخل إلى معرفة هجر العلم ومعاقله في اليمن، التربية العربية الإسلامية، المؤسسات والممارسات، ١٠٤٠.
- (٧٦) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ١٣٧.
- (٧٧) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ١٣٥، ١٤٠.
- (٧٨) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ١٣٨؛ والجندي، السلوك، ١: ١٥١؛ والأهدل، تحفة الزمن، ١١٠.
- (٧٩) يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد بن علي (ت ١١٠٠هـ / ١٦٨٨م)، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني، تحقيق: سعيد عبدالفتاح عاشور، مراجعة محمد مصطفى زيادة (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م)، ١: ١٤٥.
- (٨٠) الجندي، السلوك، ٢: ١٥١؛ ويحيى بن الحسين، غاية الأمان، ١: ١٤٤؛ ابن سعد، الطبقات، ٥: ٥٤٨؛ وصالح، محمد أمين، تاريخ اليمن الإسلامي، ٢١٧.
- (٨١) يحيى بن الحسين، غاية الأمان، ١: ١٤٥.
- (٨٢) الفقهي، عصام، اليمن في ظل الإسلام، ٣١٣.
- (٨٣) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٦؛ والجندي، السلوك، ١: ١٦١.
- (٨٤) يحيى بن الحسين، غاية الأمان، ١: ١٤٥.
- (٨٥) الشيرازي، طبقات الفقهاء، ١٠٣؛ الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨١.

- (٨٦) العمري، حسين، الشافعية في اليمن، الموسوعة اليمنية، ج ٢، ط ١ (صنعاء: ١٩٩٢م)، ٢: ٥٤٢؛ والفقي، عصام الدين، اليمن في ظل الإسلام، ٣١٨.
- (٨٧) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨٠ - ٨١؛ والشرازي، طبقات الفقهاء، ١٠٠.
- (٨٨) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٧ - ٦٨.
- (٨٩) الحموي، ياقوت (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م)، معجم البلدان، ٤ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥م)، ٣: ٤٢٨؛ والذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، تذكرة الحفاظ، ٤ ج، ط ٣ (حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٧م)، ١: ٣٦٤.
- (٩٠) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٧ - ٦٨.
- (٩١) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٣: ٤٢٨؛ والأهدل، تحفة الزمن، ٨٧، ويحيى بن الحسين، غاية الأمان، ١: ١٨؛ وجرادة، محمد سعيد، الأدب والثقافة في اليمن عبر العصور، ٥٩.
- (٩٢) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، مادة "صنعاء"، ٣: ٤٢٨.
- (٩٣) الجندي، السلوك، ١: ١٢٨؛ وحاشيتها، ١٢٩.
- (٩٤) الجندي، السلوك، ١: ١٢٨؛ والخزرجي، طراز أعلام الزمن، (مخطوط) ق ١٤٠.
- (٩٥) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧.
- (٩٦) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠ - ٣٦٠هـ / ٩٦١ - ٩٧٠م)، الإكليل، الجزء الأول، تحقيق محمد الأكو، ط ١ (بيروت: ١٩٨٦م)، ١: ٤١٨ - ٤١٩؛ وانظر: الأهدل، تحفة الزمن، ٩٣.
- (٩٧) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٠٥.
- (٩٨) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م)، وفیات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار الثقافة، ١٩٦٨ - ١٩٧٨م)، ٢: ٣٥٣.
- (٩٩) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٠٧.
- (١٠٠) الشراري، طبقات الفقهاء، ٧٣.
- (١٠١) انظر: الخزرجي، طراز أعلام الزمن (مخطوط) ق ٧٦؛ ومعروف، بشار عواد، مادة "أحمد بن حنبل" موسوعة الحضارة الإسلامية، (حرف الألف)، (١٩٩٣م)، ٣٥٠.
- (١٠٢) الجندي، السلوك، ١: ١٣٨؛ ويحيى بن الحسين، طبقات الزيدية الصغرى، (مخطوط)، ق ٢٧.
- (١٠٣) الخزرجي، طراز أعلام الزمن، (مخطوط)، ق ٧٦، ١١١؛ والجندي، السلوك، ١: ١٣٥.
- (١٠٤) الشراري، طبقات الخواص، ١٢٩؛ وانظر: أبو مخزومة، تاريخ ثغر عدن، ق ٢، ١: ٦٤؛ والجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٦٦.
- (١٠٥) الجندي، السلوك، ١: ١٣١؛ انظر: الأهدل، تحفة الزمن، ٨٩.
- (١٠٦) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ٩٤ وهامشها؛ والجندي، السلوك، ١: ١٣٦.
- (١٠٧) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٣٤؛ وعبدالرحمن محمد، الحياة العلمية في اليمن، ١٥٩.
- (١٠٨) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٣: ٧.
- (١٠٩) الرازي، تاريخ مدينة صنعاء، ٩٠، ٢٦٥، ٣٨٧، ٣٩٠؛ وعبدالرحمن بن محمد، الحياة العلمية في اليمن، ٢٥٨.



- (١١٠) القفطي، جمال الدين علي بن يوسف (ت ٦٢٤هـ / ١٢٢٦م)، *أنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ٤، ٢: ٢٠-٢١.
- (١١١) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٧٣؛ والاهدل، تحفة الزمن، ١٠٣.
- (١١٢) الحجري، محمد، *مجموع بلدان اليمن وقبائلها*، مج ١، ١-٢: ٣٢٦.
- (١١٣) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٥٥، ٧٩.
- (١١٤) العقيلي، محمد، *تاريخ المخلاف السليماني*، ط ٢ (الرياض: منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٩٨٢م)، ٣٢٤.
- (١١٥) يحيى بن الحسين، طبقات الزيدية الصغرى، (مخطوط)، ق ٤؛ وابن سمره الجعدي، *طبقات فقهاء اليمن*، ٧٩.
- (١١٦) الخزرجي، العقد الفاخر الحسن (مخطوط)، ق ١٨٥؛ والخندي، أحمد بن عبدالله (ت ١٣٣٧هـ / ١٩١٨م)، *كتاب الجامع الوجيز بوفيات العلماء أولي التبريز*، مخطوط في مكتبة الجامع الكبير، بصنعاء رقم ٢٥٢٤، ق ٣٣ (أ)؛ وسيد، أيمن فؤاد، *تاريخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري*، ط ١ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م)، ٢٣٦-٢٣٧.
- (١١٧) المحلي، حميد بن أحمد المحلي، *الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية*، مخطوط في جزئين (دمشق: نشر دار اسامة، ١٩٨٥م)، ٢: ١٤-١٥؛ المطاوع، أحمد، *تاريخ اليمن الإسلامي من سنة ٢٠٤-١٠٠٦هـ*، تحقيق: عبدالله الحبشي، ط ١ (بيروت: منشورات المدينة، ١٩٨٦م)، ٧٨-٧٩.
- (١١٨) بروكلمان، *تاريخ الأدب الغربي*، ٣: ٣٢٨؛ وعبدالله الحبشي، *مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن* (صنعاء: مركز الدراسات اليمنية، د. ت)، ٥٠٩؛ والشجاع، عبدالرحمن عبدالواحد، *الحياة العلمية في اليمن*، ٢٢.
- (١١٩) زادة، طاش كبرى، *مفتاح السعادة*، ٢: ٩٥، ١٩٦.
- (١٢٠) السيوطي، بغية الوعاة، ٢: ٢٦٣-٢٦٤.
- (١٢١) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ / ١٤١٥م)، *البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة*، تحقيق: محمد المصري، ط ١ (الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي، مركز المخطوطات والتراث، ١٩٨٧م)، ٤٣-٤٤.
- (١٢٢) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد يعقوب (ت ٣٥٠-٣٦٠هـ / ٩٦١-٩٧٠م)، *كتاب الجوهريتين العتيقتين*، بعناية محمد الشعبي، ط ١ (دمشق: مطبعة دار الكتب، ١٩٨٢م)، ٤٧؛ ومقدمة حمد الجاسر لكتاب *صفة جزيرة العرب للهمداني*، ٩.
- (١٢٣) انظر: مقدمة حمد الجاسر، لكتاب *صفة جزيرة العرب للهمداني*، ٤٢.
- (١٢٤) انظر: مقدمة محمد الأكوخ، لكتاب *الإكليل للهمداني*، ١: ٤٣.
- (١٢٥) مقدمة حمد الجاسر لكتاب *صفة جزيرة العرب للهمداني*، ١٠-١١؛ وانظر: الهمداني، *صفة جزيرة العرب*، ٢٧٦-٢٧٧.
- (١٢٦) القفطي، *أنباه الرواة*، ٣: ٢٠١-٢٠٨.
- (١٢٧) القفطي، *أنباه الرواة*، ٢: ١٦١؛ والهلالي، هادي عطية، *نشأة الدراسات النحوية واللغوية في اليمن وتطورها* (بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٤م)، ٢٧.
- (١٢٨) ابوخرمة، *تاريخ ثغر عدن*، ٢٣٥.
- (١٢٩) السيوطي، بغية الوعاة، ١: ٤٣٧.
- (١٣٠) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٨-٢١٩.
- (١٣١) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٨-٢١٩.
- (١٣٢) الجندي، *السلوك*، ١: ٢١٦.

- (١٣٣) الجندي، السلوك، ١: ٢٢٩.
- (١٣٤) الجندي، السلوك، ١: ٢٩٠.
- (١٣٥) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨٨؛ والجندي، السلوك، ١: ٢٢٩.
- (١٣٦) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨٩، ٩٠.
- (١٣٧) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨٩.
- (١٣٨) الجندي، السلوك، ١: ٢٣٠.
- (١٣٩) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٩٠.
- (١٤٠) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٩١.
- (١٤١) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٩١، والجندي، السلوك، ١: ٢٣٠.
- (١٤٢) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٨٩.
- (١٤٣) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٩١-٩٢؛ الجندي، السلوك، ١: ٢٣٠.
- (١٤٤) الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، ٩٢-٩٣؛ والجندي، السلوك، ١: ٢٣٠-٢٣١.



## الإهداءات المنقولة إلى الكعبة المشرفة منذ ما قبل الإسلام حتى العهد السلجوقي

إلهام أحمد البابطين

قسم التاريخ / كلية الآداب

جامعة الملك سعود / الرياض

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

شهد المسجد الحرام والكعبة المشرفة على مدى تاريخهما الطويل كثيراً من الإهداءات المنقولة منذ ما قبل الإسلام وحتى العصور الحديثة. وما يهم الباحثة من هذه الإهداءات تلك التي جرى رصدها منذ ما قبل الإسلام حتى عام ٤٤٧هـ / ١٠٥٥م، وهي السنة التي وصل فيها طغربك السلجوقي (ت ٤٥٥هـ / ١٠٦٣م) إلى بغداد، وأقيمت له الخطبة فيها. وهي فترة مهمة تبارى خلالها الخلفاء والوزراء والأمراء والأعيان وبعض الموسرين في إرسال الهدايا المنقولة إلى الحرم المكي لتعلق في الكعبة المشرفة، أو تنصب في المسجد الحرام. ونعني بالهدايا المنقولة هنا تلك التي تصنع خارج مكة، وترسل إلى حرمها في مواسم الحج في الغالب أو في أوقات أخرى - كما سيرد - وهي غير كسوة الكعبة التي قتلت بحثاً، وغير الإصلاحات والإنشاءات المعمارية الثابتة التي جرت في الحرم المكي طوال تاريخه.

لقد حرصت هذه الدراسة على الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أبرز الإهداءات التي أهديت إلى الكعبة المشرفة؟ وما أشكالها وصفاتها؟
  - ما أبرز الشخصيات التي أرسلت هدايا إلى الكعبة المشرفة؟
  - ما أسباب حرص هذه الشخصيات على إرسال الهدايا؟
  - ما مصير هذه الهدايا؟
  - ما أهمية هذه الإهداءات وما مغزاها السياسي وأهميتها الحضارية؟
- كما حرصت الدراسة على تقصي كل الإهداءات المنقولة إلى الكعبة المشرفة، وملاحظة مدى الاستمرار والتغير

فيها من خلال المقارنة بين ما كان يهدى إلى الكعبة قبل الإسلام وبعده.

يرجع تاريخ الإهداء للكعبة المشرفة إلى عهد إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام حين رفعا قواعد البيت وحفرا جُبًّا<sup>(١)</sup> عميقا على يمين الداخل إلى الكعبة<sup>(٢)</sup> يوضع فيه ما يهدى إليها من حلي أو ذهب أو فضة أو طيب أو غير ذلك<sup>(٣)</sup>. وفي حديث لابن عباس، قال: "وكان البيت يكرم على وجه الدهر، ويهدى له"<sup>(٤)</sup>. إلا أن المصادر لا تسعفنا بمزيد من التفاصيل حول هذه الإهداءات، ولعل أقدم الإشارات التي وصلت إلينا تعود إلى عصور ما قبل الإسلام حيث يذكر المسعودي أن الفرس كانت تهدي إلى الكعبة أموالاً وجواهر، من ذلك أن ساسان بن بابك أهدى إليها غزالين من ذهب، وجوهرا وسيوفا وذهبا كثيرا، فقذفه في زمزم<sup>(٥)</sup>، وقيل إن هذا الإهداء كان من جرهم حين كانت بمكة. ويرجح المسعودي أن هذا الإهداء كان من الفرس؛ لأن جرهم لم تكن ذات مال، ويضع احتمالا آخر وهو أن يكون ذلك الإهداء من غيرها<sup>(٦)</sup>. والحقيقة أن المصادر التي بين أيدينا لم توضح أسباب إرسال ملوك الفرس لهذه الهدايا إلى الكعبة، وإن كان المسعودي يذكر أن أسلاف الفرس كانت تقصد البيت الحرام، وتطوف به تعظيما له ولجدها إبراهيم وتمسكا بهديه وحفظا لأنسابها وكان آخر من حج منهم ساسان بن بابك<sup>(٧)</sup>. ولو صحت هذه الرواية فقد لا تكون هي السبب الرئيسي وراء إرسال الهدايا للكعبة وإنما هناك أسباب أخرى ربما تعود إلى أهمية مكة الاستراتيجية بوصفها موقعا له مكانة متميزة في التجارة العالمية، وكذلك محاولة كسب العرب من سكان الجزيرة العربية إلى جانبهم حيث لا يخفى على الفرس أهمية الكعبة الدينية لدى العرب الذين كانوا يأتونها في موسم الحج من مختلف أنحاء الجزيرة العربية، فضلا عما هو معروف ما للعرب من علاقات واتصالات واضحة مع الفرس قبل الإسلام وحتى مبعث النبي ﷺ.

ويذكر الفاسي أن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة أول من جعل السيوف المحلاة بالذهب والفضة ذخيرة للكعبة<sup>(٨)</sup>. إلا أن هذه الرواية لا ترد في المصادر المكية المتقدمة مما يعرضها للشك أيضاً؛ لأن كلاب كان يقطن حول مكة ولم تكن له سلطة على مكة التي كانت خزاعة هي المسيطرة عليها في زمانه، ولا بد أن كلاب إن صحت هذه الرواية قد أهدى الكعبة ما أهداها في فترة سلطة خزاعة، ولعله أراد من وراء ذلك كسب الشهرة والنفوذ لدى العرب، والتمهيد مع أهل مكة لبسط سلطته عليها لا سيما، وأن لكلاب منجرات عمرانية خارج مكة انتفع منها أهل مكة، ومنها حفر العديد من الآبار التي تقع خارج مكة<sup>(٩)</sup>.

ولا تمدنا المصادر بعد ذلك بروايات واضحة عما أهدى إلى الكعبة حتى في عهد قريش نفسها، وهو عهد أشادت المصادر بازدهار أحوال مكة خلاله، ومع ذلك لا نجد إشارات إلى هدايا أهديت للكعبة سوى إشارة واحدة في عهد عبدالمطلب، جد النبي ﷺ حينما أعاد حفر بئر زمزم حيث وجد فيها غزالين من ذهب عليهما الدر والجوهر وغير ذلك من الحلي وسبعة أسياف قلعية<sup>(١٠)</sup> وسبعة أدرع سوابغ، كانت جرهم قد دفنتها قبل إخراج خزاعة إياها عن مكة، فضرب عبدالمطلب من الأسياف بابا للكعبة، وجعل إحدى الغزالين صفائح ذهب في الباب، وجعل الأخرى

في الكعبة، وهذا ما جعل بعض الروايات تذكر أن هذه هي أول مرة تحلّى فيها الكعبة بالذهب، وهناك من الروايات ما تشكك في صحة خبر هاتين الغزالتين دون مبرر يذكر<sup>(١١)</sup>، ولا نرى مسوغاً لهذا التشكيك، لأن تقليد الإهداء إلى بيوت العبادة معروف منذ القدم<sup>(١٢)</sup>، هذا إلى جانب الإشارة إلى الغزالتين وردت في قصيدة لشاعر قريش أبي مسافع الأشعري (حليف بني مخزوم) ويعلق الشارح على هذا البيت بقوله وجدت في شرح ذلك قصة تاريخية مضمونها أن نفرأ من شباب قريش في الجاهلية اتفقوا على سرقة الغزال الذهبي المحفوظ في جُبِّ الكعبة<sup>(١٣)</sup>، بل إننا نرى أن هذه الرواية في حالة صوابها فإنها تقر حقيقة الإهداءات السابقة لعهد عبدالمطلب، لأن ما عثر عليه الأخير في زمزم إنما هو إهداء من سبقه، أما قصر عبدالمطلب الذهب الذي عثر عليه في زمزم على الكعبة، فإن ذلك ليس بغريب عليه فهو جد النبي ﷺ وعُرف بكثرة الفضائل والإصلاحات في مكة. ويذكر الحربي وفي عهد قريش تم حفر بئر في جوف الكعبة لحفظ هداياهم إليها وعينوا رجلاً من قبلهم لحراسة ذلك البئر. وتتفق في الرأي مع أحد الباحثين الذي شك في نسبة البئر إلى قريش لأن تاريخ حفر البئر يعود إلى عهد إبراهيم - كما أسلفنا - ويبدو أن قريشاً أعادت حفر البئر عند تجديد عمارة البيت<sup>(١٤)</sup>.

أما في الإسلام فيذكر أن النبي ﷺ يوم فتح مكة ٨هـ / ٦٢٩م وجد في الجُب الذي كان في الكعبة سبعين ألف أوقية من ذهب مما كان يهدى إلى البيت<sup>(١٥)</sup>. وليس في المصادر التي بين أيدينا ما يفيد بتصرف النبي في هذا الذهب، وهو مبلغ كبير كان ﷺ في أشد الحاجة إلى إنفاقه في سبيل نشر الرسالة، وإنما أبقاه للكعبة<sup>(١٦)</sup>، ليس ذلك فحسب بل جعل لها جزءاً من خمس الغنيمة، وهو سهم الله<sup>(١٧)</sup>. وفوق ذلك، يقال أنه ص أهدى إلى الكعبة البرسم الذهبي<sup>(١٨)</sup> الذي أرسله إليه من اليمن باذان الفارسي<sup>(١٩)</sup> عند إسلامه، وذلك بهدف التبرؤ من الجوسية وترك رسومها، وأنه ﷺ أمر بتعليقه داخل الكعبة<sup>(٢٠)</sup>. ولعل هذا مما يفيد بتشجيع الإهداء للكعبة، وينفي بالتالي الكراهية في ذلك<sup>(٢١)</sup>. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الرواية الأخيرة - إن صحت - فإنها تفيد بأن تاريخ الإهداء للكعبة في الإسلام إنما يعود إلى عهد الرسول ﷺ وتحديدًا في سنة ١٠هـ / ٦٣١م، وليس كما يذكر أحد الباحثين المحدثين من أنه يعود إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه<sup>(٢٢)</sup> (١٣ - ٢٣هـ / ٦٣٤ - ٦٤٤م). أما أول إشارة في المصادر المتيسرة للإهداء إلى الكعبة في العهد الراشدي فكان في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث كان مما بُعث به إليه ﷺ بعد فتح مدائن كسرى عام ١٦هـ / ٦٣٧م، هلالان من الذهب فبعث بهما بدوره إلى مكة، فعلقنا في جوف الكعبة<sup>(٢٣)</sup>، كما أهدى إليها ما سمي بالكاودوشه<sup>(٢٤)</sup> وقدحين من جواهر وُصفا بألحاف الثمن والقيمة مرصعان بالجواهر الفاخر والزبرجد المرتفع علقهما في الكعبة<sup>(٢٥)</sup>. وهذا أيضاً مما يعزز نفي الكراهية في ذلك عند من يرى هذا الرأي. ومما تجدر ملاحظته هو شح المعلومات في المصادر المتاحة حول الإهداء للكعبة في عهد الرسالة المحمدية أو في العهد الراشدي، فقد اتصف هذان العهدان بندرة المعلومات المتعلقة بإرسال هدايا إلى الكعبة هذا في الوقت الذي قامت فيه للمسلمين دولة أخذت تُعنى بشؤون الحرمين الشريفين، وقد يتبادر إلى الذهن أن ذلك من باب الكراهية، ولكن ينبغي ما سبق ذكره من إهداء عمر

الهلالين المذكورين أعلاه وأمره بتعليقهما في الكعبة - كما قدمنا - فأما تفسيرنا لقلة الإهداءات في صدر الإسلام في عهد الرسول فرمما يرجع إلى أنه ﷺ سخر جميع ما تيسر له من غنائم وأموال لمعالجة أوضاع الدولة الإسلامية الناشئة، وأحوال المسلمين، فضلاً عن أنه ﷺ لم يكن ذا مال، ولم يترك ثروة حتى يهدي إلى الكعبة، أما العهد الراشدي فمع تيسر مالية الدولة نتيجة الفتوحات والغنائم، فإن المصادر لم تسجل للخلفاء الراشدين إرسال هدايا سوى ما قام به الخليفة عمر من إرسال الهلالين الذين ذكرنا سابقاً أنهما أرسلتا إليه من المدائن. ولعل المصادر لم تول ذلك الأمر اهتماماً بينما ركزت على ذكر أحوال الدولة الإسلامية الأخرى، ولا ننسى إنشغال الخلفاء بأمور الدولة والفتوحات والصراعات التي شهدتها الدولة منذ أواخر عهد الخليفة عثمان بن عفان (٢٤ - ٣٥ هـ / ٦٤٤ - ٦٥٦ م) حتى قيام الدولة الأموية.

أما في العهد الأموي فأول إشارة للإهداء للكعبة جاءت في خلافة يزيد بن معاوية (٦٠ - ٦٤ هـ / ٦٨٠ - ٦٨٣ م) حينما بعث بهلالين وقدحين وقارورتين، والهلالان مرصعان بالكبريت الأحمر أي الياقوت الرماني قيمتهما مائتا ألف دينار، وهما من الذخائر التي كانت محفوظة في الكنيسة بدمشق، وأما القدحان فأحدهما عقيق والآخر مها، والقارورتان من عقيق أيضاً ومن ياقوت. وبعد ذلك بعث الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥ م) إلى الكعبة بشمستين<sup>(٢٦)</sup>، وقدحين من قوارير، وضرب على الأسطوانة الوسطى صفائح الذهب من أسفلها إلى أعلاها<sup>(٢٧)</sup>. وهذا فإن تاريخ الشمسة يعود إلى العهد الأموي، وتحديدًا إلى خلافة عبد الملك، وليس كما يذكر بعض المؤرخين القدامى وتابعهم بعض المعاصرين من أن تاريخ الشمسة يرجع إلى عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله<sup>(٢٨)</sup> (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٦ - ٨٦١ م). والشمسة اعتبرها أحد الباحثين من أعظم الهدايا التي كانت تصل إلى مكة<sup>(٢٩)</sup>، وقد تعرض لذكر الشمسة بعض المؤرخين المعاصرين غير أنهم وقعوا في بعض الأخطاء فيما يتعلق باللفظ، أو المعنى فأوردوها بلفظ الشمسية، وفسروها على أنها كسوة الكعبة، وقد تتبع باحثون آخرون ذلك وتوصلوا إلى أن اللفظ الصحيح هو الشمسة وليست الشمسية، وأنها حلقة ضخمة على هيئة الشمس، ولها اثنا عشر ذراعاً تشبه أشعة الشمس، ويرى بعضهم أن عدد ما يشبه أشعة الشمس فيها لم يكن مصادفة، وإنما قصد به تمثيل عدد شهور السنة، فموسم الحج يحل بعد مضي اثني عشر شهراً أي سنة كاملة، والأهلة الموجودة في نهاية الأشعة تمثل الشهور القمرية الهجرية، وكانت تعلق في وجه الكعبة في موسم الحج بخلاف الكسوة التي تغطي الكعبة بكاملها<sup>(٣٠)</sup>.

وبعد عبد الملك بن مروان بعث ابنه الوليد (٨٦ - ٩٦ هـ / ٧٠٥ - ٧١٥ م) بقدحين إلى الكعبة<sup>(٣١)</sup>، ومن المحتمل أن هذين القدحين كانا من المعادن الثمينة حتى يكون تعليقهما في الكعبة من باب التحلية لها. ويقال إن الحلبة التي حلّى بها الوليد بن عبد الملك الكعبة هي في الأصل من مائدة سليمان بن داود عليهما السلام، وكانت مصنوعة من ذهب وفضة وحملت إلى الوليد من طليطلة بالأندلس على ظهر بغل قوي فتفسخ تحتها، وكان لها أطواق من ياقوت وزبرجد<sup>(٣٢)</sup>. كما أهدى الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٥ - ٢١٦ هـ / ٧٤٣ - ٧٤٤ م) إليها السرير الزيني

وهلالين أيضاً<sup>(٣٣)</sup>. والسريز الزيني لا توضيح في المصادر المتاحة لشكله، ولا صفاته ولا حليته، وحتى الهالين لم تبين المصادر هل كانا ذهباً أم نوعاً آخر من الجواهر! ويبدو أن السريز الزيني يُنسب لزيب بنت الحسن بن الحسن بن علي ابن أبي طالب، وكانت زوجة الوليد بن عبد الملك، وهو خليفة<sup>(٣٤)</sup>. ومما يلاحظ أن هدية الوليد بن يزيد كتب عليهما: (بسم الله الرحمن الرحيم، أمرَ عبد الله الخليفة الوليد بن يزيد أمير المؤمنين في سنة إحدى ومائة)<sup>(٣٥)</sup>، وهي عبارة تفيد أن لمسألة الإهداء أهدافاً أخرى أبرزها الإثبات لجمهرة المسلمين سيادتهم الروحية والزمنية على مكة. وقد استمرت هدية الوليد بن يزيد، وما كتب عليها محفوظاً في الكعبة حتى العهد العباسي حيث يذكر الأزرق في سنة ٢٤٢هـ/٦٥٨م عن بعض الحجة، وعن إسحاق بن سلمة الصايغ<sup>(٣٦)</sup> أنه قرأها حين خلّق الكعبة<sup>(٣٧)</sup>. وقبل أن نختم حديث الإهداء للكعبة في العهد الأموي لا بد من الإشارة إلى أن الأهداء في ذلك العهد يثير التساؤل فمعاوية بن أبي سفيان

(٤١-٦٠هـ/٦٦١-٦٨٠م) الذي دامت خلافته حوالي عشرين عاماً لم يصلنا أنه أهدى إلى الكعبة شيئاً، وهو صاحب الإنجازات العمرانية الكثيرة في مكة التي أشادت بذكرها المصادر لا سيما تواريخ مكة، بينما الوليد بن يزيد الذي لم تستغرق خلافته سوى سنة واحدة أهداها السريز والكرسي والهالين! ويبدو أن معاوية لم يكن مقتنعاً بمسألة الإهداء للكعبة هذا إذا لم تكن المصادر قد أغفلت أو تغافلت عن ذكرها، وهذا مما نستبعده سيما وأنها أسهبت في ذكر منجزاته الأخرى التي لا تدخل في صلب هذا البحث.

أما العهد العباسي فقد شهد منذ بدايته إهداءات متنوعة للكعبة؛ منها أن أبا العباس السفاح (١٣٢-١٣٦هـ/٧٤٩-٧٥٣م) أهداها ما عرف في المصادر التاريخية باسم الصفحة الخضراء، وهي من زبرجد اشتراها بأربعة آلاف دينار<sup>(٣٨)</sup>، إلا أن المصادر هنا لم توضح ما إذا كان قد كتب فيها شيئاً ذا دلالة تاريخية، كما فعل الوليد بن يزيد، أو كتب فيها عهداً لأحد لا سيما وأن بعض المصادر تذكر أنها علقت في الكعبة<sup>(٣٩)</sup>، وسرى أن بعض الخلفاء العباسيين أودعوا الكعبة عهداً لمن سيخلفهم في تولي أمور الخلافة. أما لوئها الأخضر فيثير التساؤل أيضاً حيث من المعروف أن شعار العباسيين كان السواد، على حين أن الأخضر كان شعار العلويين خصومهم في ذلك الوقت. وبعد السفاح أهدى أبو جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٣-٧٧٤م) الكعبة القارورة الفرعونية<sup>(٤٠)</sup>، وأضاف البيروني الذي يورد ذكر هذه الهدية أن معها لوحاً عظيماً من فضة أهداه إليه ملك الروم<sup>(٤١)</sup>، الجدير بالذكر أن القارورة الفرعونية علقت مع الصفحة الخضراء في الكعبة، وظلتا فيها إلى عهد الأزرق الذي يذكرهما بقوله: "كل هذا معلق في البيت"<sup>(٤٢)</sup>، والقارورة الفرعونية أيضاً لا تفصح المصادر عن أية معلومات عنها، ولعلها عثر عليها في مصر<sup>(٤٣)</sup>، وأرسلت للخليفة فأودعها في الكعبة جرياً على سنن من سبقه من الخلفاء في إيداع مثل هذه الإهداءات في الكعبة المشرفة. أما هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٨م) فأهدى إلى الكعبة في سنة ١٨٦هـ/٨٠٢م قصبتين من ذهب كللهما بفصوص من الياقوت والزبرجد واللؤلؤ علقهما فيها مع المعاليق الأخرى. وفي هاتين القصبتين البيعة لابنيه محمد (الأمين) وعبد الله (المأمون)، وما أخذه عليهما من العهود<sup>(٤٤)</sup>. وهي رواية مهمة إذ تفيد



تفصيلاً في أسباب الإهداء للكعبة في العهد العباسي الأول، ومن المحتمل أن هاتين القصبتين الثميتين علقتا في الكعبة من باب التحلية من جهة، ولإضفاء نوع من الأهمية لما ورد فيهما وعدم انتهاكه من جهة أخرى.

أما المأمون (١٩٨ - ٢٠٢ هـ / ٨١٣ - ٨١٧ م) فأهدى إليها الياقوتة التي كانت كل سنة تعلق في المواسم بسلسلة من ذهب في وجه الكعبة<sup>(٤٥)</sup>، ويذكر الفاكهي أنها أكبر من الدرة اليتيمة التي تزن مثقالين ونصف وربع العشر<sup>(٤٦)</sup>. وما يعكس قيمتها الرفيعة أنها استمرت تعلق في وجه الكعبة في كل موسم حتى في عهد من جاء بعده من الخلفاء، وذلك إلى جانب الهدايا التي كانت ترسل إليها من قبلهم وهذا ما سيرد ذكره بعد. ولعل من أهم ما حصل عليه المأمون من التحف في خراسان كانوناً من ذهب مرصعاً بكثير من الجواهر، عمد المأمون على إهدائه إلى الكعبة ليوثق عليه العود والنّد بالليل والنهار<sup>(٤٧)</sup>، وفي خلافة المأمون أيضاً أسلم أحد ملوك التبت، وأهدى إلى الكعبة صنماً من ذهب<sup>(٤٨)</sup> على رأسه تاج من ذهب مكلل بخز الجواهر والياقوت الأحمر والأخضر والزبرجد على سرير مرتفع عن الأرض على قوائم، والسرير من فضة، وعلى السرير فرشاة من الدياج، وعلى أطراف الفرش أزرار من ذهب وفضة مرخاة، والأزرار على قدر الكرسي في وجه السرير. وحينما وصلت الهدية إلى مكة أرسلت إلى الخليفة المأمون بخراسان فبعث بها إلى وزيره الحسن بن سهل (ت ٢٣٦ هـ / ٨٥١ م) بواسطه، وأمره أن يبعث بها إلى الكعبة، فبعث بها إلى مكة سنة ٢٠١ هـ / ٨١٦ م، فلما نفر الحجيج من منى إلى مكة نصب السرير وما عليه من الفرشة ومن الصنم وسط رحبة عمر بن الخطاب بين الصفا والمروة، فمكث بها ثلاثة أيام منصوباً ومعه لوح من فضة مكتوب فيه: بسم الله الرحمن الرحيم هذا سرير فلان بن فلان ملك التبت أسلم وبعث بهذا السرير هدية إلى الكعبة، فاحمدوا الله الذي هداه إلى الإسلام. وكان يقف على السرير محمد بن سعيد ابن أخت نصير الأعجمي<sup>(٤٩)</sup> الذي جاء بالسرير من واسط فيقرأه على الناس بكرة وعشية، ويحمد الله الذي هدى ملك التبت إلى الإسلام، ثم دفعه إلى الحجة، وأشهد عليهم بقبضه، فجعلوه في خزانة الكعبة في دار سادن البيت شيبة بن عثمان (ت ٥٩ هـ / ٦٧٩ م)<sup>(٥٠)</sup>. فأما السرير فأخذه أمير مكة يزيد بن محمد بن حنظلة المخزومي (ت ٢٠٢ هـ / ٨١٧ م) من الحجة، واستعان به على حربه ضد إبراهيم بن موسى (الكاظم) بن جعفر العلوي (ت بعد ٢٢٢ هـ / بعد ٨٣٧ م)، وذلك بضربه دنانير ودراهم سنة ٢٠٢ هـ / ٨١٧ م، ويذكر الأزرقى أن التاج واللوح بقيا في الكعبة إلى اليوم أي إلى عصر الأزرقى (ت ٢٥٠ هـ)<sup>(٥١)</sup>. ونقدر أن هذا الصنم والكرسي والسرير وأمثاله من الإهداءات النادرة التي تودع في الكعبة ما هي إلا بمثابة مدخرات لها.

وأهدى المعتصم بالله (٢١٨ - ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ - ٨٤١ م) إلى الكعبة في سنة ٢١٩ هـ / ٨٣٤ م قفلاً من ذهب فيه ألف دينار، وقيل مثقال ذهب<sup>(٥٢)</sup>، ولم تبن المصادر ما إذا كان هذا القفل محشوا بألف دينار وضعت فيه لصالح الكعبة، أو أن القفل نفسه مسبوكة من ذهب زنته ألف دينار. ويبدو أن الخلفاء العباسيين تباروا في تعليق الحلي في وجه الكعبة في الموسم، فعلاوة على ياقوتة المأمون بعث المتوكل على الله بشمسة عملها من ذهب مكللة بالدرّ الفاخر والياقوت الرفيع والزبرجد علقها بسلسلة من ذهب، وكانت شمسة المتوكل هذه تعلق في وجه الكعبة في كل

موسم<sup>(٥٣)</sup> مع الياقوتة التي بعث بها إليها المأمون<sup>(٥٤)</sup>. ومنذ عهد المتوكل أصبح تقليد إرسال الشمسة إلى الكعبة سنة سار عليها الخلفاء العباسيون من بعده، فكانوا يرسلون بسلسلة في كل موسم، وفيها شمس مكللة بالدرّ والياقوت والجوهر، حيث كان يقدم بها إلى مكة قائد من العراق في قافلة مستقلة ضمن ركب الحجيج، تعرف بقافلة الشَّمْسَة، فتدفع إلى حجة الكعبة، ويشهد عليهم بقبضها فيعلقونها في يوم السادس من ذي الحجة فتكون على الكعبة، ثم تترع يوم التروية<sup>(٥٥)</sup>. وعلى الرغم من أهمية هدية الشمسة فإن المصادر الميسورة لا تمدنا بأية معلومات عن الشمسات التي كانت ترسل إلى الكعبة في مواسم الحج بعد شَمْسَة المتوكل وقبل شمس الأخشيديين التي سيرد ذكرها بعد، ولعل أول إشارة إلى ذكر الشمسة في المصادر المتيسرة -بعد شمس المتوكل- تعود إلى سنة ٢٨٩/٩٠١م حينما أرسل الخليفة العباسي المعتضد بالله (٢٧٩-٢٨٩هـ / ٨٩٢-٩٠١م) شَمْسَة إلى الكعبة جعل فيها جوهرًا نفيساً وأرسلها إلى مكة ضمن قافلة فيها عدد من القواد، ولم يبين المصدر فيما إذا كانت وصلت إلى مكة سالمة أم أنها نُهبت مع ما نُهبت من قوافل الحج حيث كان الزعيم القرمطي زكرويه بن مهرويه (ت ٢٩٤هـ / ٩٠٦م) في ذلك الوقت يغير على قوافل الحج ويقاثل أصحابها وينهب ما معهم<sup>(٥٦)</sup>. وهناك إشارة أخرى تذكر أن هذه الشمسة نُهبت مع ما نُهبت من الكعبة، ومنها الحجر الأسود وحلي الكعبة، وذلك في عام ٣١٧هـ / ٩٢٩م على يد ملك البحرين وزعيم القرامطة أبي طاهر سليمان بن الحسن الجنابي الهجري (ت ٣٣٢هـ / ٩٤٤م) ثم إن هذه الإشارة نفسها ترد مرة أخرى عن الشمسة عند إعادتها مع ما أعيد من الحلي مع الحجر الأسود عام ٣٣٩هـ / ٩٥٠م وقيل ٣٢١هـ / ٩٣٣م<sup>(٥٧)</sup>. وبذلك يمكن القول أن الأحوال السياسية التي شهدتها الدولة الإسلامية خلال تلك الفترة وما كانت تتعرض له قوافل الحج من قتل وسلب ونهب أثرت تأثيراً كبيراً على ما كان يرسل أو يصل إلى مكة من إهداءات فاخرة لا سيما هدية الشَّمْسَة الفائقة الثمن.

أما الخليفة العباسي المعتمد على الله (٢٥٦-٢٧٩هـ / ٨٦٩-٨٩٢م) فقد أرسل في موسم حج عام ٢٦١هـ / ٨٧٤م -مع الفضل بن العباس الهاشمي<sup>(٥٨)</sup>- قصبة من فضة فيها ثلاثمائة وخمسون درهما فضة، وأدخل فيها كتاباً فيه بيعة جعفر بن المعتمد، وبيعة أبي أحمد الموفق بالله، وجعل على رأس القصبة ثلاث رزّات -وقيل رزان وأزرار- وجعل في الرزّات ثلاث سلاسل من فضة فعلمت جميعها في الكعبة في صفر سنة ٢٦٢هـ / ٨٧٥م<sup>(٥٩)</sup>. ولا ندري لماذا لم تعلق مباشرة مادامت أرسلت من قبل الخليفة؟

ولم تقتصر الهدايا على الخلفاء بل شاركهم فيها أصحاب النفوذ والميسورون من المسلمين فعندما أسلم ملك السند عام ٢٥٩هـ / ٨٧٢م بعث إلى الكعبة بطوق من ذهب فيه مائة مثقال مكلل بالزمرد والياقوت وبالماس وياقوتة خضراء وزنها أربعة وعشرون مثقالاً فدفعها إلى الحجة، فكتبوا في أمرها إلى أمير المؤمنين المعتمد على الله (٢٥٦-٢٧٩هـ / ٨٦٩-٨٩٢م)، وأخذوا الدرة فأخرجوها وجعلوها في سلسلة من ذهب، وجعلوها في وسط الطوق مقابل الياقوت والزمرد فجاء كتاب أمير المؤمنين بتعليقها فعلمت مع معاليق الكعبة في سنة ٢٥٩هـ /

٨٧٢م<sup>(٦٠)</sup>. وهكذا يلحظ أن كل إهداء يصل مباشرة إلى الكعبة من سلاطين المسلمين يعرض على الخليفة قبل تعليقه في الكعبة، ولعل ذلك من باب طلب الإذن منه.

وقد تفانى خلفاء المسلمين، وأمراء الدول الإسلامية في إرسال الهدايا إلى الكعبة بشكل عام، وهدية الشمسة بشكل خاص لا سيما حينما يمدون نفوذهم إلى مكة، ويدعى لهم على المنبر بها. فعندما امتد النفوذ الأخشيدي إلى مكة عمل كافور الوصي على والي مصر الأخشيدي (٣٥٥-٣٥٧هـ/٩٦٥-٩٦٧م) شمس لمولاه أونوجور بن الأخشيد (٣٣٤-٣٤٩هـ/٩٤٥-٩٦٠م) وأخذ يبعثها إلى مكة مع ركب الحاج المصري في كل سنة، وكان يسير بها إلى الحرم جعفر بن محمد الموسوي (ت ٣٤١هـ-٩٥٢م) ثم ابنه أبو الحسين، ثم ابنه مسلم، ثم أخوه أبو تراب إلى أن أخذها القائد الفاطمي جوهر الصقلي (ت ٣٨١هـ/٩٩٢م) حينما استولى على مصر في سنة ٣٥٨هـ/٩٦٨م<sup>(٦١)</sup>. وهذه معلومة مهمة تؤكد حرص الخلفاء العباسيين والولاة من الأخشيديين على إرسال الشمسة سنويا إلى الكعبة في موسم الحج في ركب رسمي يعين من قبلهم غير أنه لا بد من التساؤل هنا هل كانت الشمسة التي أعدها كافور الأخشيدي تعاد إلى مصر بعد الحج، ويعاد إرسالها مرة أخرى إلى الكعبة في الموسم التالي، أم يرسل شمس أخرى؟ فإذا كان يرسل شمس أخرى فهل ترسل بنفس مواصفات الأولى، وإن كان من المفترض أنها تبقى في الكعبة، وترسل شمس أخرى في الموسم التالي، وبزينة تفوق سابقتها، ولكن ذلك يظل في حكم الافتراض حيث لم توافينا المصادر بمعلومات في هذا الشأن. كما أن هذا ليس بغريب على الولاة من الأخشيديين الذين كانوا على استعداد لقمع جميع الحركات التي تهدد أمن مكة وطريق الحج، وكانوا لا يدخرون وسعا في استخدام المال من أجل راحة الحجيج، وافساح الطريق لهم لتأدية مناسكهم إلى جانب توفير الهدوء والاستقرار في الأماكن المقدسة؛ فقد كانوا يحملون إلى القرامطة في كل سنة ثلاثمائة ألف دينار هذا خلاف ما كان يصرف في مكة من صلات وصدقات<sup>(٦٢)</sup>.

وفي سنة ٣٥٩هـ/٩٦٩م أرسل الخليفة المطيع لله العباسي (٣٣٤-٣٦٣هـ/٩٤٥-٩٧٣م) قناديل - لم يذكر عددها - أحدها ذهباً وزنه ستمائة مثقال، والباقي فضة، حيث علقت خارج البيت مدة خمسة أيام حتى رآها الناس، ثم أدخلت البيت<sup>(٦٣)</sup>. ومما تجدر الإشارة إليه أن الخطبة بمكة تنافس عليها خلال تلك الفترة كل من العباسيين والفاطميين، ففي سنة ٣٥٨هـ/٩٦٨م أقيمت الخطبة للمعز لدين الله الفاطمي، وبطلت الخطبة لبني العباس بينما تمكن العباسيون بمساعدة القرامطة من استعادة سلطتهم على مكة في السنة التالية -٣٥٩هـ/٩٦٩م- وخطب للخليفة المطيع لله العباسي وللقرامطة<sup>(٦٤)</sup>، ويبدو أن الهدف من إرسال الهدية آنفة الذكر، ومن عرضها للناس خارج الكعبة قبل تعليقها داخل البيت هو إظهار سلطة الخليفة العباسي المطيع لله على مكة أمام جمهور المسلمين عامة.

وفي هذا السياق حينما امتد النفوذ الفاطمي إلى مكة، وأقيمت الخطبة للخليفة المعز لدين الله (٣٤١-٣٦٥هـ/٩٥٢-٩٧٥م) عمل في عام ٣٦٢هـ/٩٧٢م شمس للكعبة، لم يصل إلى علمنا أنه بعثها إلى الكعبة في

موسم حج ذلك العام، وإنما نصبها يوم عرفة على إيوان قصره بالقاهرة المعزية حيث وصفتها المصادر بأن "سعتها اثنا عشر شبراً في مثلها، وأرضها دياج أحمر، ودورها اثنا عشر هلال ذهب - كذا-، وفي كل هلال أترجة ذهب مُشَبَّك، جَوْفُ كل أترجة خمسون ذرة كبيض الحمام، وفيها الياقوت الأحمر والأصفر والأزرق، وفي دورها مكتوب آيات الحج بزمرد أخضر، وحشوا الكتابة ذر كبار لم ير مثله، وحشوا الشمسة المسك المسحوق؛ فرأها الناس في القصر ومن خارجه لعلوا موضعها؛ ونصبها عدة فراشين، وجروها لثقل وزنها"<sup>(٦٥)</sup>. ويبدو أنهم أعدوا أكثر من شمسة تفاوتت في أحجامها حيث يذكر المقرئ أن في الشمسة الكبيرة ثلاثون ألف مثقال ذهبا وعشرون ألف درهم مخرقة، وثلاثة آلاف وستمئة قطعة جوهر من سائر ألوانه وأنواعه، وأن في الشمسة من الذهب سبعة عشر ألف مثقال<sup>(٦٦)</sup>. وتذكر رواية المقرئ هذه أن المعز صلى صلاة عيد النحر، وخطب وانصرف إلى القصر وأذن للناس عامة بالدخول، فدخلوا والشمسة منصوبة على حالها، فلم يبق أحد حتى دخل من أهل مصر والشام والعراق وخراسان، ونقل عن بعض من دخل القصر أنهم لم يروا قط مثل هذه الشمسة، كما نقل عن أصحاب الجوهر ووجوه التجار قولهم أنه لا قيمة لما فيها، وأن شمسة بني العباس كان أكثرها مصنوعاً وأن مساحتها مثل ربع هذه، وكذلك شمسة الأخشيدين<sup>(٦٧)</sup>. ومع ادراكنا لما في هذه الرواية مما يثير التساؤل، ومن المبالغة الواضحة سواء في تعظيم شمسة المعز، أو في التقليل من شأن شمسة بني العباس أو من شمسة الأخشيدين قياساً لها إلا أن الرواية تعكس تطور الفن الإسلامي في إتقان الحلي والتحف المهداة إلى الكعبة، وتعكس كذلك حرص الخلفاء في التباهي بإرسال هدية الشمسة للكعبة في موسم الحج، وإنفاق المال الكثير في سبيل ذلك. ولا شك لدينا أن الهدف من وراء ذلك هو سياسي ليظهروا للناس سيطرتهم على مكة، وبالتالي الأحقية في خلافة المسلمين في أنحاء الدولة الإسلامية لما لمكة من أهمية دينية لدى المسلمين، فضلاً عن تجمع المسلمين فيها في موسم الحج سواء من أهل مكة أو من الوافدين إليها من مختلف الأنحاء. ومما يلاحظ أيضاً أن الفاطميين خالفوا العباسيين في وقت نصب الشمسة، وأن كانوا قد اتفقوا معهم في نصبها في موسم الحج والهدف واضح هنا، ولا داعي للتكرار، فالتوكل العباسي كانت شمسته تعلق سنوياً في وجه الكعبة من اليوم السادس إلى اليوم الثامن أي يوم التروية حيث تزع. أما المعز الفاطمي فكانت شمسته التي عملها للكعبة تنصب يوم عرفة على إيوان قصره، وتستمر في يوم النحر منصوبة ليراها كل من يأتي قصر الخليفة مسلماً ومهنئاً في عيد النحر، ولا نعرف إن كان قد أرسلت في العام الموالي إلى مكة أم لا!

وقبل ختام حديثنا عن إهداء شمسة للكعبة لا بد من القول إن المصادر التي بين أيدينا لم توضح إن كان ذلك الاحتفال بالشمسة قد جرى في مصر أم في الكعبة، ويبدو من سياق الرواية، ومن الروايات التاريخية التي تعود لذلك العصر أن المعز لم يأت مكة، ولم يحج بالناس بل إن دخول المعز لدين الله مصر كان في يوم الثامن من رمضان من عام ٣٦٢هـ/٩٧٢م<sup>(٦٨)</sup>، فكيف به يحج في تلك السنة أو حتى يرسل شمسة إلى الكعبة بالمواصفات المذكورة في وقت هو أحوج ما يكون فيه إلى الاستقرار والتمكين لنفسه في مصر خصوصاً بعد تهديد القرامطة له ولنفوذه في الشام ومصر.

أما أمير الحج في تلك السنة فإن كتب التاريخ العام لم تفصح عمن حج بالناس في سنة ٣٦٢هـ سواء من العباسيين أو من الفاطميين<sup>(٦٩)</sup> وأما تواريخ مكة فقد تباينت رواياتها في هذا الشأن فالفاشي مثلاً يذكر أن الخطبة للمطيع العباسي دامت بمكة والحجاز في المواسم من سنة ٣٦١هـ إلى سنة ٣٦٣هـ<sup>(٧٠)</sup> بينما يذكر ابن فهد أن الذي حج بالناس في تلك السنة هو ابن القمر العثماني، صاحب القرامطة<sup>(٧١)</sup> أما الجزيري المختص في أخبار الحج فلا يذكر شيئاً عن هدية الشمسمة أو حج المعز في سنة ٣٦٢هـ، وإنما اكتفى بذكر عبارة "لم يحج ركب العراق"<sup>(٧٢)</sup> وحتى المصادر المهتمة بتاريخ القاهرة ذكرت أن الذي حج بالناس في هذه السنة هو أبو أحمد الموسوي<sup>(٧٣)</sup>، بينما يذكر القلقشندي أن المعز حاول إقامة الخطبة له بمكة منذ عام ٣٦٠هـ، ولكنه فشل<sup>(٧٤)</sup>، أما في السنة التالية ٣٦٣هـ / ٩٧٣م فهناك شبه اتفاق لدى المصادر السابقة على أن الخطبة بمكة كانت للمعز<sup>(٧٥)</sup>.

مما سبق يمكن الاستنتاج أن شمسة المعز أعد لها منذ موسم عام ٢٦٢هـ / ٩٧٢م، وأرسلت إلى الكعبة في السنة التالية التي شهدت الخطبة للمعز في الحرمين، لا سيما وأن المصادر ذكرت الاحتفال الذي أقيم في وقت تمام عمل الشمسمة بحضور أهل مصر والشام والعراق وخراسان وكذلك الشعراء، ومنهم الشاعر تميم بن المعز ابن الخليفة الذي نظم شعراً بديعاً في هذه المناسبة يستشف منه أن الاحتفال تم في مصر، وأن الشمسمة في طريقها إلى الكعبة، ولو بعد عام من تاريخ الاحتفال<sup>(٧٦)</sup>.

ولم يكتفِ المعز بإهداء الكعبة شمسة المشهورة، وإنما تعدى ذلك إلى إهدائها ستائر نقش عليها اسمه، وأمر بنصبها عليها، ومحارِب من ذهب وفضة لم يُذكر عددها، نقش عليها اسمه أيضاً، ونصبت داخل الكعبة<sup>(٧٧)</sup>. وسار على نهج المعز ابنه العزيز بالله (٣٦٥ - ٣٨٦هـ / ٩٧٥ - ٩٩٦م) حيث أهدى إلى الكعبة محراباً من ذهب<sup>(٧٨)</sup>، إلا أن هذه الرواية لم تبين إن كان قد نقش عليه اسمه وأمر بنصبه داخل الكعبة كما فعل والده، أم أنه اكتفى بإرساله ليكون تحفة ثمينة للكعبة المشرفة، وفي الوقت ذاته فإن ما سبق ذكره من إهداءات للكعبة سواء من قبل المعز أو ابنه العزيز إنما تعكس مبلغ عنايتهما بالكعبة، وإظهار تلك العناية أمام الحجاج إلى بيت الله الحرام من مختلف بقاع الأرض، ذلك كان في الوقت الذي لم تشر فيه المصادر المتاحة إلى أن أحداً منهما خرج لأداء فريضة الحج! ولعل مرجع ذلك يعود إلى النية القوية والعزيمة الصادقة التي كانت تنقصهما والتي عبر عنها المعز نفسه في إحدى خطبه التي ألقاها في جموع من رجاله حينما قال: "قد أنعم الله - عز وجل - وتفضل ومكن، ونريد الحج وزيارة قبر جدي رسول الله ﷺ والجهاد، فأيش يقصر عن هذا؟ إن قلت ليس عندي مال أني لكاذب، وإن قلت ليس عندي كراع وسلاح، أني لكاذب، وإن قلت ليس عندي رجال أني لكاذب، اللهم أعني بنية أقوى من نيتي"<sup>(٧٩)</sup>.

ومهما يكن من أمر حج الخليفة المعز وابنه العزيز فإن المصادر التاريخية المتاحة تسكت عن ذكر أي هدايا للكعبة بعدهما، ولعل ذلك يعود إلى عدة احتمالات منها عدم إرسال هدايا خلال تلك الفترة بسبب الأوضاع السياسية التي تفرض نفسها في مكة، واتجاهات القبائل التي تسيطر على طريق الحج، فضلاً عن مصاعب الطريق وأخطاره، وما

تعرض له قوافل الحجاج من قتل وسلب ونهب على يد قطاع الطرق<sup>(٨٠)</sup>. كل ذلك من الأمور التي ربما كانت قد حالت دون إرسال هدايا بشكل عام وهدية الشمسة الثمينة بشكل خاص إلى مكة المكرمة في تلك الفترة، والاحتمال الآخر حول القصور في ذكر الهدايا المرسله إلى مكة ربما يكون مصدره شح المعلومات في المصادر المتيسرة، ومع ذلك فنحن نفترض أن تقليد هدية الشمسة قد توقف بعد سقوط الخلافتين الفاطمية والعباسية، ولو أن هذا التقليد ظل سائداً لما تخلى عنه سلاطين مصر في زمن الأيوبيين والمماليك، ولما أغفلته مصادر تاريخ مصر التي دأبت سنوياً على ذكر مسير قافلة الحاج حاملة معها الكسوة والصلوات على الرسم المعتاد في كل شهر من شهور ذي القعدة<sup>(٨١)</sup>، أما الإهداءات الأخرى فإن هناك قلة من الإشارات إلى بعض تلك الهدايا التي أرسلت إلى الكعبة من قبل بعض الأمراء، من ذلك هدية صاحب عُمان (واسمه عثمان - كذا- بعد سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) إلى مكة والمتمثلة في عدة قناديل محكمة الصناعة، بالإضافة إلى محاريب مبنية زنة كل محراب أزيد من قطار سمّرت جميعها في الكعبة مما يلي بابها<sup>(٨٢)</sup>.

وفي عام ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م أهدى مؤسس الدولة الرسولية في اليمن الملك المنصور السلطان عمر بن علي بن رسول (٦٢٦-٦٤٧هـ/ ١٢٢٨-١٢٤٩م) الكعبة قناديل من الذهب والفضة على يد ابن النصيري أحد ولاة مكة من قبله، حيث عمل الأخير على تعليق هذه القناديل في الكعبة<sup>(٨٣)</sup>، وكان قد بسط نفوذه على مكة في سنة ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م<sup>(٨٤)</sup>.

أما مكان حفظ هذه الإهداءات ومن يتولاها، فلم يعثر في المصادر المتاحة على أية معلومات مباشرة ومحددة تبين مكان حفظها، وطريقة الحفظ والشخص أو الأشخاص الموكول إليهم ذلك، ولكن يبدو من الإشارات البسيطة أن أمر حفظ الهدايا في عصور ما قبل الإسلام استمر حتى عهد قريش، وذلك بأن تودع في البئر التي حفرها إبراهيم في جوف الكعبة لهذا الغرض، وعمقها ثلاثة أذرع<sup>(٨٥)</sup>، أما في العهد الإسلامي فهناك من الإشارات ما تذكر خزانة الكعبة التي كانت في دار شيبه بن عثمان والتي يتولاها بنو شيبه أنفسهم، وفيها يحفظون الأموال الوقفية، وما يهدى للبيت بعد أن يقبضها الحجة ويشهد عليهم بقبضها<sup>(٨٦)</sup>.

أما مصير هذه الإهداءات فيبدو مما أشرنا إليه سابقاً من عدم تصرف الرسول ﷺ وكذلك أبو بكر وعمر في كثر الكعبة أن ما جعل فيها وسبل لها يجري مجرى الأوقاف، فلا يجوز أخذ شيء من حلية الكعبة لا للحاجة ولا للتبرك، وقيل وفي ذلك تعظيم للإسلام، وترهيب على العدو<sup>(٨٧)</sup>، إلا أن محتويات الكعبة وخزانتها تعرضت منذ العهد القديم لكثير من حوادث السلب والنهب منها ما يعود إلى عهد جرهم الذين كانوا يجعلون عليه رجلاً يحرسه إبان عهدهم، ولكنه بعد ذلك تعرض للسرقة من قبلهم قبل خروجهم من مكة، كما قيل بأنهم أخفوا بعضه في مكة<sup>(٨٨)</sup>، ويذكر الأزرقي أنه، ومنذ أن تعرض ذلك الجب للسرقة زمن جرهم، بعث الله ثعباناً، وأسكنه في الجب في بطن الكعبة أكثر من خمسمائة سنة يحرس ما فيه فلا يدخله أحد إلا رفع رأسه وفتح فاه، فلا يراه أحد إلا ذعر منه، واستمر على ذلك زمن جرهم وخزاعة وقريش حتى قررت قريش إعادة عمارة البيت، فدعوا عليه، فاختطفه عقاب<sup>(٨٩)</sup>. ولا

شك أن هذه الرواية من الخرافات التي لا يقبلها عقل، ولكنها تدلل على أن حماية موجودات الكعبة، مما يشغل أهل مكة حتى في ذلك الزمن الموهل في القدم، ويتجلى هذا الانشغال في عهد قريش الذين كانوا يعاقبون من يسرق كثر الكعبة بقطع يده، وقد قطعوا يد مليح بن شريح بن الحارث بن السباق بن عبدالدار ومقيس بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم ورجل يقال له دؤيك مولى بني مليح بن عمرو من خزاعة من أجل سرقة غزال الكعبة<sup>(٩١)</sup>. أما في صدر الإسلام فلم تتعرض خزانة الكعبة لشيء من النهب، بل ويذكر الأزرقى عن بعض الحجبة أن الذهب الذي وجده الرسول ﷺ في جب الكعبة استمر على ما هو عليه ولم يتعرض له أحد حتى سنة ١٨٨هـ / ٨٠٣م<sup>(٩٢)</sup>. وهناك من الإشارات ما تفيد ببقاء بعض الإهداءات التي تعود إلى العصر الأموي سليمة في الكعبة حتى سنة ٢٤٢هـ / ٨٥٦م<sup>(٩٣)</sup>. أما في العصر العباسي فهناك عوامل متعددة أدت إلى اختفاء الكثير مما أهدي للكعبة فالعامل الأول: أعمال النهب والسلب التي تعرضت لها مكة عامة والكعبة بشكل خاص فمنها ما حدث في خلافة المأمون سنة ٢٠٠هـ / ٨١٥م عندما سيطر الطالبيون على مكة وأخذ الحسين بن الحسن الأفطس ما في خزانة الكعبة فقسمه على أصحابه<sup>(٩٤)</sup>. وفي سنة ٢٥١هـ / ٨٦٥م تعرضت مكة لثورة علوية أخرى تزعمها إسماعيل بن يوسف الحسيني (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) فنهب ما في خزائن الكعبة من الذهب والفضة<sup>(٩٥)</sup>. إلا أن أشد ما تعرض له كثر الكعبة من تطاول على أيدي السارقين والعابثين والمعتدين جاء على يد أبي الطاهر القرمطي في عام ٣١٧هـ / ٩٢٩م أيام الخليفة العباسي المقتدر بالله (٢٩٥ - ٣٢٠هـ / ٩٠٧ - ٩٣٢م)<sup>(٩٦)</sup>. والعامل الثاني: الفتن التي كانت تقع بمكة وما كان يترتب عليها من أخذ حلي الكعبة وهداياها لضبط أمور مكة ومحاربة الخارجين على الخليفة؛ مثلما حدث في سنة ٢٠٢هـ / ٨١٧م عندما أرسل يزيد بن محمد بن حنظلة المحزومي، والي مكة من قبل الخليفة المأمون، إلى الحجبة فأخذ منهم السرير الذي بعث به ملك التبت وضربه دنائير ودرهم ليستعين به على حرب إبراهيم بن موسى الكاظم الحسيني الذي خرج إلى مكة من اليمن وقال: "أمير المؤمنين يخلفه لها"<sup>(٩٧)</sup>. ومن ذلك ما حدث من قبل أمير مكة والحجاز أبي الفتوح الحسن بن جعفر العلوي (ت ٤٣٠هـ) في سنة ٣٨١هـ حين خرج على طاعة الحاكم بأمر الله الفاطمي ودعا لنفسه بالإمامة، فأخذ ما في خزانة الكعبة من مال وما عليها من حلية وأطواق الذهب والفضة وضربها دنائير ودرهم، وهي التي تسمى بالفتحية نسبة إليه، أو الكعبية نسبة إلى الكعبة التي سكنت من كنوزها، كما أخذ المحاريب التي أهدها للكعبة صاحب عُمان<sup>(٩٨)</sup>. أما العامل الثالث: الاستفادة من هدايا الكعبة كمدخرات عند الحاجة<sup>(٩٩)</sup> إما لاعادة العمران، أو للتزيين حسبما يرى الحجبة مثلما حدث في خلافة المتوكل سنة ٢٤١هـ / ٨٥٥م عندما أخرج الحجبة ما عندهم في خزانة الكعبة من أجل إكمال زينة الكعبة وتحليتها<sup>(١٠٠)</sup>. والعامل الرابع: تطاول أيدي بعض فتيان الحجبة إلى مال الكعبة، إلا أنه يجب التنويه إلى أن مشيخة الحجبة كانت تحرص على وصاية أبنائهم بالتنزه عن ذلك المال، وإعادة ما سرق منه على يد أبنائهم<sup>(١٠١)</sup>. ولا ندري إن كان للكوارث التي تعرضت لها مكة خلال فترة الدراسة من سيول جارفة<sup>(١٠٢)</sup> أثر في فقدان هدايا الكعبة أم غير ذلك. ومهما يكن من أمر تلك الكوارث، وأثرها على هدايا الكعبة فإن أيا منها مما ذكره الأزرقى وبعض مما لم يذكره لم يكن موجوداً في الكعبة في عام

٨١٢هـ/١٤٠٩م وهذا ما يقرره الفاسي بقوله: "وليس في الكعبة الآن شيء من المعاليق التي ذكرها الأزرقى ومما لم يذكره مما ذكرنا سوى الستة عشر قنديلاً، وليس فيها شيء من حلقة الذهب والفضة التي كانت في أساطينها وجدرانها بسبب توالي الأيدي عليه من الولاة وغيرهم" (١٠٢).

أما في العصر الحالي فلم يصل إلى علمنا أية تأكيدات عما إذا كانت تلك الإهداءات أو بعضها لا يزال في الكعبة أم أنها فقدت أو نُهبت منها، والظاهر أن معظمها لا سيما الذهبية أو الفضية هي الآن في حكم المفقود للأسباب ذاتها. وحسب ما وصل إلى علمي توجد في الكعبة الآن لوحات خطية بعضها يعود إلى عصر بني رسول، وبعضها بعد ذلك، وعلمت أن بعض ما في الكعبة نُقل إلى متحف الحرمين الذي أقيم بالقرب من كسوة الكعبة (١٠٣).

ومن عرضنا السابق نخلص إلى النتائج الآتية:

- تاريخ الإهداء إلى الكعبة يعود إلى عهد إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام.
- توالى الإهداءات على الكعبة في العهد السابق للإسلام من قبل الفرس وجرحهم وكلاب بن مرة وعبدالمطلب جد النبي ﷺ في عهد قريش.
- تاريخ الإهداء إلى الكعبة في الإسلام يعود إلى عهد الرسول، وتحديدًا إلى سنة ١٠هـ/٦٣١م. وليس إلى خلافة عمر بن الخطاب، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين.
- تفانى خلفاء المسلمين منذ العهد الأموي في إرسال الهدايا إلى الكعبة بعد نقش أسمائهم عليها، مسبوقة بلقب أمير المؤمنين والعبودية لله تعالى، ثم تاريخ إرسال الهدية، وقد استمر هذا التقليد في العهدين العباسي والفاطمي، وإن كانوا قد زادوا في ذلك بعض آيات القرآن الكريم المتعلقة بالحج.
- تعدّ هدية الشَّمْسَة من أهم وأبرز الإهداءات المنقولة إلى الكعبة خلال فترة الدراسة. وتاريخها يرجع إلى العهد الأموي، وتحديدًا إلى خلافة عبدالملك بن مروان.
- منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل على الله أصبح تقليد إرسال الشَّمْسَة سنّة سار عليها الخلفاء من بعده حيث كانت ترسل في موسم كل حج صحبة الركب الرسمي الذي كان يتقدمه قائد من العراق معين من قبل الخليفة العباسي، واستمر كذلك في العهدين الأخشيدي والفاطمي.
- تفانى الخلفاء والأمراء في إعداد هدية الشَّمْسَة القيمة، وتأنقوا في صنعها وتجميلها ووصلت الشمسة أوج تطورها في العهد الفاطمي في خلافة المعز لدين الله فشمسته تفوقت على شمسات العباسيين والأخشيديين تفوقاً مذهلاً سواء في الحجم أو في الوزن أو في الاتقان في صنعها من الدياج الأحمر، وحشوتها من المسك المسحوق، فضلاً عن التفتن في الذهب المصاغ بها، وفي تحليتها بالدر والياقوت الملون، وكتابة آيات الحج عليها بزمرد أخضر.



- حرص الخلفاء العباسيون على توثيق عهودهم بالبيعة لمن يخلفهم، وذلك بإضفاء سمة دينية عليها تتمثل في كتابتها وإمضائها وختمها، ثم إرسالها إلى مكة برفق هدايا قيمة للكعبة، والأمر بتعليقها مع الهدايا الأخرى في جوف الكعبة.
- شهدت مواسم الحج عرض تلك الهدايا التي كانت ترسل إلى الكعبة مع توضيح الهدف من إرسالها في بعض الأحيان، وكانت الهدايا تصل إلى مكة قبل إعلان شهر ذي الحجة حيث جرت العادة بعرضها للناس في الأيام الأولى من ذلك الشهر حتى يوم التروية، وبعضها يعرض في المسجد الحرام بعد صدور الحجيج من منى إلى مكة، والأول أكثر شيوعاً.
- بعض تلك الهدايا كانت تعلق سنوياً في الكعبة ومنها الياقوتة التي بعثها الخليفة المأمون، والتي استمرت تعلق في الكعبة إلى جانب هدايا من تلاح من الخلفاء العباسيين.
- جميع الهدايا التي أرسلت مباشرة إلى الكعبة من قبل زعماء وكبراء العالم الإسلامي بُعث بها إلى الخليفة العباسي، فهو وحده من يأذن بتعليقها في الكعبة، أو عرضها في المسجد الحرام.
- الدافع الرئيسي وراء إرسال الهدايا إلى الكعبة في موسم الحج بشكل عام، وهدية الشَّمْسَة بشكل خاص، كان سياسياً أو دعائياً، إذ كانت فرصة يُظهر فيها المرسل سيطرته الحقيقية على مكة المكرمة أمام هذا الحشد الهائل من المسلمين الذين يفدون إليها من كل فج عميق.
- كانت الهدايا المرسلة إلى الكعبة تعرض في أيام المواسم إما قبل يوم عرفة أو بعد نفرة الحجيج من منى إلى مكة، وعادة ما يكون عرضها في مكان بارز؛ فإما أن تعلق على واجهة الكعبة أو تنصب بين الصفا والمروة وسط رحبة عمر بن الخطاب بحيث يراها معظم الوافدين إلى مكة من الحجاج، فضلاً عن أهل مكة نفسها.
- هناك مراسيم اتخذت منذ العهد العباسي عند إرسال أية هدايا إلى الكعبة تمثلت تلك المراسم في إرسالها مع قافلة لها قائد يعين عليها من قبل الخليفة، ومعه عدد كثير من الجند يصحبون القافلة، وفي بعض الأحيان ترفق بكتاب خاص من الخليفة يحمل مضمونا سياسياً يتعلق في الغالب بولاية العهد، أو تزف خبراً مفرحاً للمسلمين مثل إسلام ملك من الملوك. وكان رسول الخليفة يياشر بنفسه أمر تعليق الهدية في الكعبة، أو عرضها للناس حسب ما يصدر عن الخليفة.
- كانت الهدايا أحياناً تعلق فور وصولها إلى مكة، ولكنها في بعض الأحيان كانت تأخذ مزيداً من الوقت يستغرق حوالي شهرين ما بين وصولها وتعليقها.
- بعد انتهاء عرض الهدايا كانت إما أن تعلق في الكعبة أو تحفظ في خزانة.

- كان حجة البيت من رجال بني شيبه يتولون استلام ما يهدى إلى الكعبة، بعد أن يؤخذ عليهم شهود بالاستلام، كما كان يعهد إليهم بحفظ هذا المال، فلا يجوز لغيرهم التعرض لكثرة الكعبة بغير إذنهم.
- هناك من الملوك ممن اعتنق الإسلام في عصر الرسول ﷺ، وكذلك في العصر العباسي من عمد إلى إرسال هدية ذات دلالة على انتقاله مما كان يعبد آباؤه وأجداده إلى الدين الجديد. ويبدو أن الهدف من وراء ذلك هو تأكيد دخول هؤلاء في الإسلام، وتبرؤهم من الشرك، وإشهار ذلك أمام جموع المسلمين في مكة.
- منذ العصر العباسي الثالث والصراع على الخطبة يمثل المحور الأساسي لإرسال الهدايا إلى الكعبة، وقد شهدت فترة الدراسة تنافساً حاداً بين العباسيين والفاطميين على الخطبة في مكة، وبالتالي على الهدايا المرسلة إلى الكعبة وخاصة هدية الشَّمْسَة. من جانب آخر فإن المصالح الاقتصادية لعبت دوراً مهماً في سبيل الوصول إلى الخطبة والدعوة على منابر مكة في موسم الحج، فما عمله القرامطة من إقامة الخطبة للخليفة العباسي المطيع لله سنة ٣٥٩هـ لم يكن ودّاً لهم بل نكايّة بأعدائهم من الفاطميين الذين سيطروا على بلاد الشام، وحرموهم من مورد اقتصادي كان في غاية الأهمية لهم، ألا وهو الأموال التي كانت تحمل إليهم سنوياً من قبل الأخشيديين.
- جرت العادة منذ العهد السابق للإسلام أن ما كان يهدى إلى الكعبة له حكم الوقفية عليها، وقد استمر هذا التقليد في عصر صدر الإسلام، إذ لا يجوز صرف تلك المدخرات في غير مصالح الكعبة، وما يزيد عن الحاجة يبقى من مدخراتها إلى حين الحاجة إليه، فقد توصل البحث إلى أن بعض الإهداءات خاصة الذهب والفضة هي بمثابة مدخرات للكعبة يرجع إليها عند الحاجة. ومع ذلك فقد تعرضت موجودات الكعبة للسطو والنهب على مر العصور.

### التعليقات

- (١) الجُبُّ البئر البعيدة القعر، ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب المحيط، تحقيق: يوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب، د. ط، د. ت)، ١: ٣٩٣.
- (٢) ويُذكر أن جُبَّ الكعبة هو خزانة المحفورة في باطنها قرب بابها الشرقي. الأنصاري، عبدالقدوس، الكعبة، أسماء وعمارات، ومعبد لا معبوداً، وتاريخاً قبل الإسلام، الجزيرة العربية قبل الإسلام، دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثاني، ط ١ (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ١١٨.
- (٣) ابن هشام، عبدالملك المعافري (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ١: ١٥٢، ١٩٣؛ الأزرق، محمد بن عبدالله (ت ٢٥٠هـ)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق: رشدي ملحس، ط ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، ١: ٢٤٤؛ وانظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩م)، ٢: ٢٤٠؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، تحقيق: محمد حمدان، ط ١ (بيروت، القاهرة:

دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري ، ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ٢: ٥٠. واستمر ذلك الجلب في عهد قریش حيث يُذكر أنهم كانوا يحفظون ما يهدى للكعبة في بئر في جوفها؛ المقدسي، المطهر بن طاهر (ت ٧١٠هـ)، البدء والتاريخ، د. ط (بيروت: دار صادر ، د. ت)، ٤: ١٣٩.

(٤) الحربي، أبو إسحاق إبراهيم (ت ٢٨٥هـ)، الناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق: حمد الجاسر، ط ١ (الرياض: دار اليمامة ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ٤٨٦.

(٥) المسعودي، علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف داغر، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨م)، ١: ٢٦٥ - ٢٦٦؛ وانظر: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: يوسف داغر، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م)، ٢: ٦٢٤؛ الفاسي، محمد بن أحمد (ت ٨٣٢هـ)، تحفة الكرام بأخبار البلد الحرام، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٣٤٣٥٠، القاهرة، ورقة ٢٨ ب، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، تحقيق: عمر تدمري، د. ط (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ١: ١٨٩؛ النهروالي، محمد بن أحمد (ت ٩٩٠هـ)، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، تحقيق: هشام عطا، ط ١ (مكة المكرمة، المكتبة التجارية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م)، ٩٤؛ القطبي، عبدالكريم بن محب الدين المكي (ت ١٠١٤هـ)، إعلام العلماء بالأعلام ببناء المسجد الحرام، تحقيق: أحمد محمد جمال الدين وآخرين، ط ٢ (الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ٥٨؛ رفعت، إبراهيم (ت ١٣٥٣هـ)، مرآة الحرمين، ط ١ (القاهرة: ١٩٥٢م)، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، حسين عبدالله، تاريخ الكعبة المعظمة، ط ٢ (جدة: الكتاب العربي السعودي، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٢٠٩ - ٢١٠.

(٦) المسعودي، ١: ٢٦٥ - ٢٦٦؛ وانظر: الفاسي، شفاء، ١: ١٨٩؛ باسلامه، ٢١٠.

(٧) المسعودي، ١: ٢٦٥؛ وانظر: ابن خلدون، ٢: ٦٢٤.

(٨) الفاسي، شفاء، ١: ١٨٩؛ النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، ٢١٠.

(٩) الفاكهي، محمد بن إسحاق (ت ٢٧٩هـ)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبدالملك بن دهيش، ط ٢ (بيروت: دار خضر، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م)، ٤: ١٠٤.

(١٠) السيوف القلعية وهي الهندية العتيقة التي تنسب إلى القلعة وهي قلعة عظيمة في الهند من جهة الصين فيها معدن الرصاص القلعي، وهناك موضع بالبادية يقال له القلعة وإليه تنسب السيوف. ياقوت، شهاب الدين بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، د. ط (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، ٤: ٣٨٩.

(١١) تباينت الروايات في المصادر حول ما وجده عبدالمطلب في زمزم، وحول ما حلّى به الكعبة منه. انظر: ابن هشام، ١: ١٤٦، ابن سعد، محمد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عطا، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م)، ١: ٦٩؛ الأزرقسي، ٢: ٤٦، ٤٧، الفاكهي، ٢: ١٢، ٣: ٢٣٠، البلاذري، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار وآخرون، ط ١ (بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م)، ١: ٨٦؛ السيعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر (ت ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار صادر، د. ت)، ١: ٢٤٧؛ الطبري، ٢: ٢٥١؛ البيروني، محمد بن أحمد (ت ٤٤٠هـ)، الجماهر في معرفة الجواهر، د. ط (القاهرة: مكتبة المتنبي، د. ت)، ٦٦؛ السهيلي، عبدالرحمن (ت ٥٨١هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل، د. ط (القاهرة:

دار الكتب الحديثة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م)، ٢: ٩٩ - ١٠٠؛ ابن الأثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٢: ١٤؛ المقدسي، ٤: ٨٣؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٨٥؛ ابن زهير، محمد جارالله بن محمد (٩٨٦هـ)، الجامع اللطيف في فضل مكة وأهلها وبناء البيت الشريف، ط ٤ (مكة المكرمة: المكتبة الشعبية، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م)، ٧٠؛ الأسدي، أحمد بن محمد (ت ١٠٦٦هـ)، إخبار الكرام بأخبار المسجد الحرام، تحقيق: غلام مصطفى، ط ١ (نارس الهند: الجامعة السلفية، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م)، ١٣٥؛ ابن عبد القادر الطبري، علي (ت ١٠٧٠هـ)، الأراج المسكي في التاريخ المكي، تحقيق: أشرف الجمال، ط ١ (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م)، ١٤٩.

(١٢) تخبرنا المصادر التاريخية القديمة ومنها النقوش العربية الجنوبية الكثير عن الإهداءات المختلفة للمعابد. ولزيد من التفاصيل انظر: أرمان، أدولف: ديانة مصر القديمة نشأتها وتطورها ونهايتها في أربعة آلاف سنة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد شكري، د.ط (القاهرة: دن، د.ت) ٢١٤؛ الأنصاري، عبد الرحمن الطيب، قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، ط ١ (الرياض: جامعة الرياض، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ٢٠؛ أوبنهايم، ليو: بلاد ما بين النهرين، ترجمة سعدي عبدالرازق، د.ط (بغداد، دار الحرية، ١٩٨١م)، ١١٧، ١١٨؛ بافقيه، محمد عبد القادر وآخرون، مختارات من النقوش اليمنية القديمة، د.ط (تونس: المنظمة العربية للتربية والتعليم، ١٩٨٥م)، نقش ٥/٤٥، ٢٠١؛ الماجدي، خزعل، الدين السومري، د.ط (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨م)، ١٥٨.

Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars quarta, Inscription himgariticas et sabaeas continens, Tomus I. II. III, parisiis, 1889, 1911, 1929), Jamme, A.W.f: Sabaeen Inscriptions From Mahram Bilqis (Marib) Baltimore, Johns Hopkins, 1962, ja559- 3-4 p28, Ja561-3-4, p36, Ja655/4, p160, Ja662/5- 6, p167, Ja576/1, p67, Ja669/6-7, p174, Jamme, A.W.f: Pieces Epigraphiques Des Heid bin AlGEL La Necropole de Timna (Hajer Kholan), Louvin, Universite de Louvin, Biblotheque du Louvin, 1952, ja347, pp191-192, ja384, pp192-194.

(١٣) قال أبو مسافع الأشعري:

إن الغزال الذي كتتم وحليته  
طاقت به عصبه من شر قومهم  
فاستقسموا فيه بالأزلام علىكم  
تقنونه لخطوب الدهر والغير  
أهل العلا والندى والبيت ذي الستر  
أن تخيروا بمكان الرأس والأثر

وقال أيضاً في هذه المناسبة:

أبلغ بني النضر أعلاها وأسفلها  
أمت قيان بني سهم تقسمه  
أن الغزال وبيت الله والركن  
لم يغفل عند نداماهن بالثمن

حسان بن ثابت، حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي (ت ٥٤هـ)، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: وليد عرفات، د.ط (بيروت: دار صادر، ١٩٧٤م)، ١١٨ - ١٢١؛ ابن حبيب، محمد البغدادي (ت ٢٤٥هـ)، المنعم في أخبار قريش، تحقيق: خورشيد فاروق، ط ١ (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ٥٩ - ٦٦؛ وانظر: الطبري، ٢: ٢٨٣، ٢٨٦.

(١٤) الحربي، ٤٨٦؛ عبد القدوس الأنصاري، الكعبة، ١٣٨.

(١٥) الأزرق، ١: ٢٤٦؛ ابن الزبير، أحمد بن علي (ت ٥٦٣هـ)، الذخائر والتحف، تحقيق: محمد حميد الله، ط ٢ (الكويت: مطبعة

حكومة الكويت، ١٩٨٤م)، ١٥٥؛ ابن خلدون، ٢: ٦٢٨؛ ابن ظهيرة، ٦٠. وذكر الفاكهي (٥: ٢٣٥) أنها كانت ستين أوقية.

(١٦) ورد عن عمر بن الخطاب القول: "لقد هممت أن لا أدع فيها -أي الكعبة- صفراء ولا بيضاء إلا قسمته -فقال له شيبة سادن البيت- قلت إن صاحبك لم يفعل قال هما المرآن اقتدى بهما". البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، د. ط. (د. م. دار الفكر، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ٢: ١٥٩؛ وانظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: قصي الخطيب وآخرين، ط ١ (القاهرة: دار الريان، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م)، ٣: ٥٣٣.

(١٧) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، د. ط. (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ١٠: ٤.

(١٨) الرسم الذهبي لم نجد له ذكرا في كتب الحديث ولا السيرة، ولا ندري إن كانت كلمة يرسم قد تعرضت للتحريف من قبل النساخ كأن يكون أصلها يُرِسم وهو الديباج أو الحرير الذي اشتهرت به بلاد اليمن ومنه الملون والأصفر. فمن المحتمل أن المراد بالرسم الذهبي الذي أهده باذان من اليمن للرسول هو الديباج الأصفر. ابن الأثير، المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمد الطناوحي، د. ط. (بيروت: المكتبة العلمية، د. ت)، ٢: ٩٧؛ الزبيدي، ٢: ٣٧، ٨: ١٩٩.

(١٩) من الأبناء وهم من أولاد الفرس الذين سبهم كسرى أنو شروان مع سيف بن ذي يزن إلى اليمن لقتال الحبشة، فأقاموا باليمن، وكان باذان بصنعاء، وقيل هو آخر من قدم اليمن من ولاة العجم، أسلم في سنة ١٠هـ / ٦٣١م، وولاه الرسول ﷺ اليمن كلها. ابن هشام، عبد الملك المعافري (ت ٢١٨هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ١: ٦٩، الطبري، تاريخ، ٢: ٢١٥، ٦٥٥ - ٦٥٧، ٣: ١٥٨، ٢٢٧ - ٢٢٩، ٢٣٦، ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: محمد البنا وآخرين، د. ط. (القاهرة: دار الشعب، د. ت)، ١: ١٩٥؛ الكامل في التاريخ، ٢: ٣٣٦ - ٣٤١؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرئوط، ط ٢٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م)، ١: ١٢٥.

(٢٠) البيروني، ٦٦ - ٦٧.

(٢١) لمزيد من التفاصيل انظر الآراء الواردة لدى ابن حجر، ٣: ٥٣٤ - ٥٣٥.

(٢٢) الزيلعي، أحمد عمر، مكة وعلاقتها الخارجية، ط ١ (الرياض، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الرياض، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م)، ٩٥.

(٢٣) الأزرقي، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب، شفاء، ١: ١٨٩؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥، القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، ٢١٠. بينما يذكر ابن عبد القادر الطبري (الأرج، ١٤٩) أن أول من حل البيت في الإسلام الوليد بن عبد الملك، وقيل أبوه، وقيل ابن الزبير.

(٢٤) وهنا أيضاً الكاودوشه لا نجد لها توضيحاً في المصادر المتاحة ولا ندري إن كانت الكلمة صحيحة أم تعرضت للتحريف من قبل النساخ، والجدير بالذكر أن مما غنمه المسلمون في المدائن بعد فتحها ما يسمى "دَرْفَشِ كاويان - كايبان -"، وهي راية فارس العظمى، وكانت من جلود النمر طولها أثنا عشر ذراعاً في عرض ثمانية أذرع على خشب طوال موصل، وكانت مرصعة

بالبياقوت واللؤلؤ وأنواع الجواهر، وقيمتها ألفي - ألف - ألف دينار ومائتي ألف. فلا ندري إن كانت هذه الراية الثمينة هي نفسها الكاودوشة التي أهداها عمر للكعبة أم أن الأخيرة شيئاً آخر. الطبري، تاريخ، ٣: ٥٦٤؛ المسعودي، ٢: ٣٠٨ - ٣٠٩، ٣١٩؛ ابن الزبير: ١٥٧.

(٢٥) البيروني، ٦٧.

(٢٦) الشَّمْسُ ضرب من الحلبي من القلائد خاصة، وقيل معلاق القلادة في العنق، والجمع شمس. وقد ورد ذكر قلائد الشمس في شعر العصر الأموي وكانت تنظم من الدر واللؤلؤ.

قال الشاعر: والدُرُّ واللؤلؤُ في شَمْسِهِ مُقْلَدٌ ظَنِّي التَّصَاوِيرِ.

ابن أبي ربيعة، عمر بن عبد الله (٩٢هـ)، ديوان عمر بن أبي ربيعة (بيروت، د.ط، دار صادر، د.ت)، ١٠٠، ١٦٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦؛ ابن منظور، ٢: ٣٥٨؛ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، د.ط (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ٢: ٢٢٣ - ٢٢٤؛ الزبيدي، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، د.ط (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د.ت)، ٤: ١٧٢؛ إلهام أحمد، الحياة الاجتماعية في مكة منذ ظهور الإسلام حتى نهاية العصر الأموي، ط ١ (الرياض: مطابع الخالد، ١٤١٩هـ)، ٣٨١.

(٢٧) الأزرق، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩٠؛ تحفة الكرام، ورقة ٢٧ب، ٢٨ب، ابن ظهيرة، ٧١، الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨. قارن: الشبي، محمد (ت ١٣٣٥هـ)، إعلام الأنام بتاريخ بيت الله الحرام، تحقيق: إسماعيل حافظ، ط ١ (مكة المكرمة: مطبوعات نادي مكة الثقافي والأدبي، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م)، ٢١٧؛ باسلامه، ٢١٠.

(٢٨) المقرئ، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ)، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: جمال الدين الشيال، د.ط، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م)، ١: ١٤١؛ وانظر تعليقات المحقق في ١٤٠هـ، ١، الزيلعي، ٩٥. ولعلهم أرادوا أن المتوكل هو أول من جعل ارسال الشمسة إلى الكعبة في كل سنة في موسم الحج سنة تسير عليها الدولة الإسلامية.

(٢٩) الزيلعي، ٩٥.

(٣٠) الشيال، جمال الدين، محقق كتاب اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ١: ١٤١هـ، ١: ١٤١هـ، الزيلعي، ٩٦ - ٩٨.

(٣١) الأزرق، ١: ٢٢٤؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ الأسدي، ١٣٦؛ رفعت، ١: ٢٧٨؛ باسلامه، ٢١١.

(٣٢) السهيلي، ١: ٢٢٤؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٨٨؛ ابن فهد، ٢: ١١٩.

(٣٣) الأزرق، ١: ٢٢٤؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن فهد، النجم عمر (ت ٨٨٥هـ)، اتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهد شلتوت، ط ١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م)، ٢: ١٣٤؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ الأسدي، ١٣٧، رفعت، ١: ٢٧٨ - ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١٠. وأضاف الفاسي الكرسي، وقال رفعت هو السرير، ولدى ابن ظهيرة السرير الرسمي.

(٣٤) الزبيري، المصعب بن عبد الله (ت ٢٣٦هـ)، نسب قریش، تحقيق: ليفي برونفسال، ط ٢ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م)، ٥٢؛ ابن عساكر، علي بن الحسين (ت ٥٧١هـ)، تراجم النساء، تحقيق: سكيئة الشهابي، ط ١ (دمشق: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م)، ١١٣.

- (٣٥) الأزرقى، ١: ٢٢٤.
- (٣٦) لم يترجم له الفاسي في تراجم المكين، ولم نجد له ترجمة في المصادر المتيسرة، ويبدو من رواية الأزرقى (ت ٢٥٠هـ)، أنه كان من المعاصرين له ومن خلقوا الكعبة في ذلك العهد. الأزرقى، ١: ٢٢٤.
- (٣٧) الأزرقى، ١: ٢٢٤.
- (٣٨) الأزرقى، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب، شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١، النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١١. ووردت لدى الأزرقى وابن ظهيرة والأسدي بالصيغة ويبدو أنه من تصحيف النساخ وإلا فهي الصفيحة أي السيف العريض (ابن منظور، ٢: ٤٤٦) وهي هذا المعنى سيف أخضر بينما لدى النهروالي الصحيفة الخضراء.
- (٣٩) الأزرقى، ١: ٢٢٥؛ القطبي، ٥٨.
- (٤٠) الأزرقى، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب؛ شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١، الأسدي، ١٣٧، رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١١.
- (٤١) البيروني، ٦٧.
- (٤٢) الأزرقى، ١: ٢٢٥.
- (٤٣) الجدير بالذكر أن المصادر أشارت إلى حفريات إسلامية في دفائن أرض مصر تعود إلى العهد الأموي، وتحديدًا في خلافة عبد الملك بن مروان وواليه على مصر أخيه عبدالعزيز، وأفاضت في ذكر ما عثر عليه من الجواهر والتحف، أما العهد العباسي فالإشارات إلى التنقيب في آثار مصر تعود إلى عهد المأمون عندما بعث عددا من الباحثين لينقبوا في الأهرام، وأنفق على هذه البعثة أموالا عظيمة، فوجدوا فيها الكثير من التحف الذهبية أثارت عجب الخليفة المأمون، ولا ندري إن كانت القارورة الفرعونية مما عثر عليه في تنقيبات سابقة في آثار مصر الفرعونية في عهد الخليفة المنصور أم لا! عن تلك الحفريات انظر، المسعودي، ١: ٤٠٧-٤٠٨، المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت، دار صادر، د.ط، د.ت)، ١: ١١٣.
- (٤٤) الأزرقى، ١: ٢٢٥، ٢٣٤؛ ابن فهد، تحاف، ٢: ٢٣٦. وانظر، النهروالي، ٩٧، ١٥١؛ باسلامه، ٢١١.
- (٤٥) الأزرقى، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧، الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب؛ شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥؛ القطبي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١١.
- (٤٦) الفاكهى، ٥: ٢٣٦؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩٢. والدرة اللؤلؤة العظيمة، ويقال درة يتيمة جوهرة عظيمة لا يعرف لها قيمة، ولا نظير لها. ابن منظور، ١: ٩٦٧، ٣: ١٠٠٤؛ القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، د.ط (القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ٤: ٨٤.
- (٤٧) ابن الزبير، ١٨٣. وفيه أن الخليفة المأمون أمر بعد ذلك بكسر ذلك الكانون لما نعى إلى علمه ظن فئة من الناس أن الخليفة أراد أن يجعل بيت الله بيت نار.
- (٤٨) وذكر البيروني (٦٧) أنها أصنام ذهبية وفضية.
- (٤٩) هكذا ذكرهما الأزرقى (١: ٢٢٦) ولم نجد في المصادر المتاحة ترجمة لحياة الاثنين.
- (٥٠) الأزرقى، ١: ٢٢٥-٢٢٧؛ وانظر، البعقوبي، ٢: ٤٥٢؛ الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب؛ شفاء، ١: ١٩٠؛ ابن فهد،

اتحاف الوري، ٢: ٢٧١-٢٧٣؛ الأسدي، ١٣٧؛ باسلامه، ٢١١-٢١٢. ودار شية بن عثمان دخلت في المسجد وهي جنب دار الندوة ودار الإمارة وخزانة الكعبة تحتها، وهي دار أبي طلحة عبدالله بن عبدالعزيز بن عثمان بن عبدالدار ولها باب في المسجد الحرام. الفاكهي، ٢: ٢٠٦، ٣: ٣١٢.

(٥١) الأزرقى، ١: ٢٢٦-٢٢٧. وانظر، الفاسي، العقد، ٧: ٤٦٧. قارن، الفاكهي (٣: ١٠٩) حيث ذكر أن مكة تعرضت في سنة ٢٠٢هـ/٨١٧م لسيل خطير ملأ الوادي ودخل المسجد الحرام ورفع المقام من مكانه وكان يقال له سيل ابن حنظلة.

(٥٢) الفاكهي، ٥: ٢٣٦؛ ابن الزبير، ٣٦؛ الفاسي، الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، تحقيق: مصطفى الذهني، ط ١ (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٥٠؛ ابن فهد، اتحاف الوري، ٢: ٢٨٩-٢٩٠؛ الجزيري، ٢٢٦-٢٢٧؛ ابن ظهيرة، ٧١، النهروالي، ٩٥-٩٦؛ القطي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١٣.

(٥٣) الأزرقى، ١: ٢٢٥؛ البيروني، ٦٧؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩٠؛ المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٤١؛ ابن ظهيرة، ٧١؛ النهروالي، ٩٥؛ القطي، ٥٨؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١١.

(٥٤) المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٤١.

(٥٥) المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٤١، ١٧٨؛ وانظر، الزيلعي، ٩٥.

(٥٦) المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٧٨. وانظر، ابن الأثير، الكامل، ٧: ٥٤٨-٥٥٠.

(٥٧) العمري، ابن فضل الله (ت ٧٤٩هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: أحمد زكي، د.ط (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٢هـ/١٩٢٤م)، ١: ٦٢؛ النويري، أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، د.ط (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د.ت)، ٢٥: ٢٩٩. وانظر، ابن فهد، اتحاف الوري، ٢: ٣٧٧؛ الجزيري، ٢٣٦.

(٥٨) هكذا ذكرته تواريخ مكة ويفيد الطبري (تاريخ، ٩: ٥١٥) أن الذي حج بالناس في عام ٢٦١هـ/٨٧٤م الفضل بن إسحاق بن الحسن بن إسماعيل بن العباس بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس. قارن، الفاسي، العقد، ٧: ١٢-١٣.

(٥٩) الفاكهي، ٥: ٢٣٦-٢٣٧؛ الفاسي، شفاء، ١: ١٩١-١٩٢؛ ابن فهد، اتحاف الوري، ٢: ٣٣٧، ٣٣٨؛ النهروالي، ٩٦؛ القطي، ٥٩؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١٣.

(٦٠) الفاسي، الزهور المقتطفة، ٥١؛ شفاء، ١: ١٩١؛ ابن فهد، اتحاف الوري، ٢: ٣٣٦؛ النهروالي، ٩٦؛ القطي، ٥٩؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١٣.

(٦١) ابن ميسر، محمد بن علي بن يوسف (ت ٦٧٧هـ)، المنتقى من أخبار مصر لابن ميسر انتقاه المقرئ، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، د.ط (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية د.ت)، ١٦٢؛ المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٤٢.

(٦٢) المقرئ، اتعاط الحنفا، ١: ١٨٦-١٨٧؛ الزيلعي، ٣٧.

(٦٣) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط ١ (حيادآباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ)، ٧: ٥٣؛ الفاسي، تحفة الكرام، ورقة ٢٨ب؛ شفاء، ١: ١٩٢؛ ابن فهد، اتحاف الوري، ٢: ٤٠٧؛ الجزيري، عبدالقادر بن محمد (ت ٩٧٧هـ)، الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، د.ط (القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٨٤هـ)، ٢٤٥؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٧؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامه، ٢١٣.

(٦٤) ابن الجوزي، ٧: ٥٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٨: ٦١٢؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية في



- التاريخ، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٧هـ)، ١١: ٢٦٨؛ ابن فهد، *اتحاف الوري*، ٢: ٤٠٧؛ الجزيري، ٢٤٤-٢٤٥؛ الزيلعي، ٤٣.
- (٦٥) ابن ميسر، ١٦١-١٦٢؛ المقرئ، *اتعاض الحنفا*، ١: ١٤٠-١٤٢، ٢١٤؛ المواعظ والاعتبار، ١: ٣٨٥.
- (٦٦) المقرئ، *المواعظ والاعتبار*، ١: ٣٨٥-٣٨٦.
- (٦٧) ابن ميسر، ١٦٢؛ المقرئ، *اتعاض الحنفا*، ١: ١٤٢؛ الزيلعي، ٩٧.
- (٦٨) ابن الجوزي، *المنتظم*، ٧: ٦٠؛ القلقشندي، ٤: ٦٦.
- (٦٩) ابن الأثير، *الكامل*، ٨: ٦٣٠؛ ابن كثير، *البداية والنهاية*، ١١: ٢٧٢-٢٧٥. بينما ذكر القرطبي وفي أيام الخليفة الطائع (٣٦٣-٣٨١هـ/٩٧٣-٩٩١م) قطعت الخطبة من الحرمين لبني العباس وأقيمت للمعز. أحمد بن يوسف (ت ١٠١٩هـ)، *أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ*، د.ط (بيروت: عالم الكتب)، ١٧٠.
- (٧٠) الفاسي، شفاء، ٢: ٣٥٢.
- (٧١) ابن فهد، *اتحاف الوري*، ٢: ٤٠٩.
- (٧٢) الجزيري، ٢٤٥.
- (٧٣) ابن تغري بردي، أبو الحسن يوسف الأتابكي (ت ٨٧٤هـ)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، د.ط (القاهرة: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٣م)، ٤: ٦٦.
- (٧٤) القلقشندي، ٤: ٢٦٩.
- (٧٥) انظر المصادر الواردة في الهوامش، ٦٩-٧٤. وانظر، النويري، ٢٣: ٢٠٢.
- (٧٦) مما قيل في هذه المناسبة:
- |   |   |
|---|---|
| وَجَبَدَا الشَّمْسَةَ الَّتِي تُصَبِّتُ | يَقْصُرُ عَنْهَا الْمَدِيحُ وَالْخُطْبُ |
| قَابَسَتِ الْعِيدَ وَهِيَ حُلَّتْهُ     | وَأَخَفَتِ الْيَوْمَ وَهِيَ مُتَّصِبُ   |
| يَنْهَبُ ياقوئُهَا الْعِيُونَ فَمَا     | يَكْمُلُ إِلَّا مِنْ حَيْثُ يَنْتَهَبُ  |
| دَائِرَةٌ أَحْدَقَتْ بِغُرْقَا          | أَهْلَةٍ لَا تُجَنِّهَا السُّحُبُ       |
| كَأَنَّمَا دُرُّهَا وَجَوْهَرُهَا       | نَجُومٌ لَيْلَ سَمَاوِهَا ذَهَبُ        |
| كَأَنَّمَا رُصِّعَتْ مَنَاقِبُكَ ال     | غُرَّ عَلَيْهَا وَأُفْرِغَ الْحَسَبُ    |
| فِي كِبِدِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لَهَا | شَوْقٌ وَلِلْبَيْتِ نَحْوَهَا طَرْبُ    |
- تيمم بن المعز، تيمم بن المعز لدين الله (ت ٣٧٤هـ)، *ديوان تيمم بن المعز لدين الله الفاطمي* (القاهرة، ط ٢، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م)، ٥٥-٥٧. وعن تيمم بن المعز انظر، الثعالبي، *عبد الملك بن محمد* (ت ٤٢٩هـ)، *تيممة الدهر في محاسن أهل العصر*، تحقيق: مفيد قميحه، ط ١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ١: ٥٢٥-٥٣٤؛ ابن الجوزي، *المنتظم*، ٧: ٩٣-٩٥؛ ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، د.ط (بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٩م)، ١: ٣٠١-٣٠٣.
- (٧٧) المقرئ، *اتعاض الحنفا*، ١: ٢٣٠.

- (٧٨) المقرئزي، *اتعاط الحنفا*، ١: ٢٤٦.
- (٧٩) المقرئزي، *اتعاط الحنفا*، ١: ٢٠٩؛ الزيلعي، ١٣٥-١٣٦.
- (٨٠) لمزيد من التفصيل انظر، ابن الجوزي، ٧: ٣٣، ٥٧، ٧٦؛ ابن الأثير، *الكامل*، ٩: ٣٢٥، ٣٤٠؛ النويري، ٢٣: ٧٣، ٦٧، ١٥١؛ ابن كثير، ١٢: ١٣-١٤؛ المقرئزي، *اتعاط الحنفا*، ١: ١٧٨-١٧٩، ١٨٠، ١٨٢؛ ابن فهد، *اتحاف الوري*، ٢: ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٠، ٤٤٧؛ الجزيري، ٢٣١-٢٥٤.
- (٨١) المقرئزي، *اتعاط الحنفا*، ٢: ٧، ١٥، ٢٠، ٢٤، ٣٦، ٤١، ٥١، ٧٤، ٧٩.
- (٨٢) الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٩، شفاء، ١: ١٩٢؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٧-١٣٨؛ رفعت، ١: ٢٧٩؛ باسلامة، ٢١٤.
- (٨٣) قائد عيني في عهد الملك المنصور اشتهر بكنيته واسمه الأول غير معروف هكذا ذكره الفاسي في القسم الخاص بالكنى. انظر، *العقد*، ٨: ١٧٤.
- (٨٤) المقرئزي، *الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك*، تحقيق: جمال الدين الشيال، ط ١ (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ١١٠؛ الفاسي، *تحفة الكرام*، ورقة ٢٩، شفاء، ١: ١٩٢؛ *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين*، تحقيق: فؤاد سيد، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ٦: ٣٤٧-٣٤٨؛ ابن ظهيرة، ٧٢؛ الأسدي، ١٣٨؛ رفعت، ١: ٢٧٩. وقد ذكر سنة ٣٦٢هـ ولعله خطأ في النسخ.
- (٨٥) الأزرق، ٢: ٤٧؛ المقدسي، ٤: ١٣٩؛ عبدالقدوس الأنصاري، *الكعبة*، ١١٨، ١٢٩.
- (٨٦) الأزرق، ١: ٢٠٧، ٢٢٦؛ الفاكهي، ٢: ٢٠٦، ٣: ٣١٢، *الموارد*، علي بن حبيب (ت ٤٥٠هـ)، *الأحكام السلطانية*، د. ط. (القاهرة: دار الفكر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ١٦١؛ ابن فهد، *اتحاف الوري*، ٢: ١٩، ٢٧١.
- (٨٧) محب الدين الطبري، أحمد بن عبدالله (ت ٦٩٤هـ)، *القرى لقاصد أم القرى*، تحقيق: مصطفى السقا، ط ٣، (القاهرة: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ٥٢١؛ ابن حجر، ٣: ٥٣٤.
- (٨٨) ابن هشام، ١: ١١٣، ١٩٣؛ الأزرق، ١: ٢٤٤؛ الطبري، ٢: ٢٨٤-٢٨٥؛ السهيلي، ٢: ١٠؛ المقدسي، ٤: ١٢٥. وفي رواية لابن إسحق أن عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي خرج بغزالي الكعبة فدفنها في زمزم وانطلق ومن معه إلى اليمن. وفي رواية أخرى أن حارس الحب الجرهمي سرق الهدايا الثمينة. ابن هشام، ١: ١١٤؛ الطبري، ٢: ٢٨٥؛ السهيلي، ٢: ١١؛ عبدالقدوس الأنصاري، *الكعبة*، ١٣٧-١٣٨. وانظر ٣ من البحث.
- (٨٩) الأزرق، ١: ٢٤٥، الطبري، ٢: ٢٨٧؛ السهيلي، ١: ٢٢٤-٢٢٥.
- (٩٠) حسان بن ثابت، ديوان حسان، ١١٩، ١٢١؛ ابن هشام، ١: ١٩٣؛ ابن حبيب، ٤٢١؛ الطبري، ٢: ٢٨٦؛ السهيلي، ١: ٢٢٤؛ المقدسي، ٤: ١٣٩.
- (٩١) الأزرق، ١: ٢٤٧؛ ابن الزبير، ١٥٥.
- (٩٢) الأزرق، ١: ٢٢٤-٢٢٥.
- (٩٣) لمزيد من التفاصيل انظر، الأزرق، ١: ٢٤٧؛ الطبري، *تاريخ*، ٨: ٥٣٦-٥٤٠؛ ابن الزبير، ١٥٦؛ ابن الأثير، *الكامل*، ٦: ٣١١-٣١٣؛ النويري، ٢٢: ١٩٧؛ ابن خلدون، ٥: ٥١٩-٥٢٠؛ الفاسي، شفاء، ٢: ٢٨٥-٢٨٦؛ ابن فهد، *اتحاف الوري*، ٢: ٢٦٤-٢٦٩؛ ابن فهد، *غاية المرام*، ١: ٣٩٠.

- (٩٤) ابن الأثير، الكامل، ٧: ١٦٥-١٦٦؛ ابن كثير، ١١: ٩-١٠؛ الفاسي، شفاء، ٢: ٢٩٤؛ العقد، ٣: ٣١٢؛ ابن فهد، اتخاف الوري، ٢: ٣٢٩-٣٣٠.
- (٩٥) لمزيد من التفاصيل انظر، ابن الأثير، الكامل، ٨: ٢٠٧-٢٠٨؛ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، دول الإسلام، د.ط (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ١٧٢؛ العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد زغلول، د.ط (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١: ٤٧٤؛ ابن كثير، ١١: ١٦٠-١٦٢؛ الفاسي، شفاء، ٢: ٣٤٦-٣٤٧؛ ابن فهد، اتخاف الوري، ٢: ٣٧٤-٣٨٠.
- (٩٦) الأزرقى، ١: ٢٢٦؛ الفاسي، العقد، ٧: ٤٦٧؛ ابن فهد، اتخاف الوري، ٢: ٢٧٨؛ ابن فهد، غاية المرام، ١: ٤٠٢-٤٠٣.
- (٩٧) الفاسي، شفاء، ١: ١٩٣، ٢: ٣٠٨؛ العقد، ٤: ٧١؛ ابن فهد، اتخاف الوري، ٢: ٤٣٧؛ ابن فهد، عبدالعزيز بن عمر (ت ٩٢٢م)، غاية المرام بأخبار سلطنة البلد الحرام، تحقيق: فهم شلتوت، ط ١ (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ١: ٤٨٥.
- (٩٨) ومن الطريف أن نذكر هنا أن من التقاليد المتبعة إلى وقت قريب أن بعض المحسنين حينما يبني مسجدا يترك في أحد جدرانها قدراً مملوءاً دنائير ذهب فإذا تداعى المسجد للسقوط يعثر الناس على ذلك الذهب ويستنفعون به في إعادة بنائه.
- (٩٩) الأزرقى، ١: ٣٠٥.
- (١٠٠) الأزرقى، ١: ٢٤٧-٢٤٨. ويذكر النهروالي (٩٧) أن شيوخ سدة البيت الشريف إذا احتاجوا اختلسوا من مال الكعبة ما يسدون به حاجتهم، ويقول، "وقد ادركناه في زمن الصبا".
- (١٠١) لمزيد من التفاصيل عن هذه السيول وآثارها انظر، الأزرقى، ٢: ٣٣، ١٦٩-١٧٠؛ الفاكهي، ١: ٤٥٦، ٣: ١١٢؛ الفاسي، شفاء، ٢: ٤١٥-٤٢٢.
- (١٠٢) الفاسي، شفاء، ١: ١٩٣. وقد نقل قول الفاسي كل من، الأسدي، ١٤١؛ رفعت، ١: ٢٨٠.
- (١٠٣) عمل إبراهيم رفعت أميراً للحج المصري في سني ١٣٢٠-١٣٢١هـ/١٩٠٣-١٩٠٤م، ١٣٢٥هـ/١٩٠٨م، ولم يشر إلى أنه رأى شيئاً من الإهداءات المعلقة في الكعبة، وإنما شاهد نصوصاً منقوشة في لوحات على جدران الكعبة مؤرخة في سني ٦٢٦هـ/١٢٢٨م، ٦٨٠هـ/١٢٨١م، ٨٨٤هـ/١٤٧٩م، ١٠٤٠هـ/١٦٣٠م و ١٠٧٠هـ/١٦٥٩م، ولعلها هي التي ظلت في أمكنتها إلى حوالي عام ١٤١٩هـ/١٩٩٨م حينما أجريت بعض الترميمات للكعبة، ونقلت إلى المتحف كما أشرنا إلى ذلك في متن البحث. رفعت، ١: ٢٦٦.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

## الآثار العباسية المكتشفة بموقع الجميرا

### بساحل الخليج العربي

أحمد رجب محمد علي

أستاذ الآثار المشارك بجامعة

القاهرة والإمارات العربية المتحدة

#### المقدمة:

يعتبر موقع الجميرا من أهم المواقع الأثرية التي تم الكشف عنها في منطقة الإمارات، وموقع الجميرا الآن يقع ضمن حدود إمارة دبي على الخليج مباشرة، وقد تم الكشف في هذا الموقع عن العديد من المنشآت المعمارية، والتي كان موقعها عبارة عن تلال تم الكشف أسفلها عن أساسات بعض العماير والجزء السفلي من الجدران. بما لا يزيد على ارتفاع ١٢٠ سم بعضها ذو طابع سكني، وبعضها توشي بقاياها أنه سوق ومبنى يشير تخطيطه وبعض الشواهد الأثرية إلى أنه كان مريداً للإبل، ومبنى تشير بقاياها ومحاربه المتجهة ناحية مكة إلى أنه مسجد المدينة. كل هذا يشير إلى أننا أمام مدينة متكاملة لها مسجدها ومسكنها ومرافقها، بل إن حجم المسجد الكبير يشير إلى أن المدينة كان يسكنها أناس كثيرون، ولكن المرجح أنهم كانوا يسكنون أعشاشاً من سعف النخيل، أما المباني فكانت مخصصة لكبار رجال المدينة.

كما عُثر في أرضيات المباني وحولها على العديد من المكتشفات المنقولة من خزف وزجاج ومعادن و عملات بعضها ذو طابع محلي وبعضها مؤكد استيراده مثل البورسلين الصيني. مما يجعلنا بالفعل أمام موقع هام تشير الاستطلاعات الأولية إلى أنه مرفأ ومركز تجاري وتشير بقاياها المعمارية إلى أنها مدينة ذات نظام ومرافق وتشير المكتشفات إلى أنه موقع مفتوح على الخارج والداخل وليس موقع مغلق، وفي هذا البحث سنتناول بالدراسة هذا الموقع سواء المكتشفات المعمارية فيه أو المكتشفات المنقولة في محاولة لإبراز أهمية الموقع، فقد تم الكشف عن هذا الموقع سنة ١٩٦٩م على يد البعثة الأمريكية التابعة لجامعة بيروت، والتي نشرت بعض التقارير الأولية، ثم الاتفاقية الثقافية الموقعة بين دولة الإمارات العربية المتحدة والجمهورية العراقية والتي بمقتضاها أستقدمت بعثة أثرية مراقبة في الأعوام ٧٢-١٩٧٤م، والتي أصدرت العديد من التقارير من خلال مجلة الآثار الدورية المتخصصة في العراق المسماة

(سومر) والتي أصدرت العديد من التقارير عن هذا الموقع سنة ١٩٧٣م حتى ١٩٨٠م. كما نشر عنها الأستاذ ناصر حسن العبودي في كتابه صفحات من آثار وتراث الإمارات صادر عن مركز زايد للتراث والتاريخ. وأخيراً عملت في الموقع بعثة تابعة لإدارة الآثار والمتاحف بدبي برئاسة الأستاذة عائشة المبارك والدكتور حسين قنديل أسفرت عن الكشف عن العديد من المكتشفات الأخرى التي أضافت إلى المكتشفات السابقة العديد من المباني والمكتشفات المنقولة والمحفوظة الآن بمتحف دبي (بقلعة الفهيدي).

والواقع فقد أثرت أن تكون دراساتي من الموقع مباشرة بزيارة الموقع وتصويره وعمل بعض الرسومات الخاصة بين كما قمت بتصوير المقتنيات المعروضة الآن بمتحف دبي ودراستها على الطبيعة، فهذا بحث ميداني، وذلك بالنظر إلى الموقع نظرة كلية حالية ومحاولة تأريخه خصوصاً مع وجود بعض الخلافات في التأريخ، ففي حين يرجح كاي<sup>(١)</sup> إن هذا الموقع يرجع إلى العصر الساساني يرى بيتر هليير أن الموقع يرجع للعصر الأموي<sup>(٢)</sup>. بينما يرى علماء الآثار والمتاحف ببلدية دبي أن الموقع يرجع للعصر العباسي، ومن هنا كانت الحاجة إلى محاولة إيضاح ماهية وتاريخ الموقع من خلال الشواهد الأثرية والمعمارية مع عرض سريع من الطبيعة مباشرة للمكتشفات المعمارية والفنية، ولذلك فجميع رسومات هذا البحث من عملي من الطبيعة مباشرة، وكذلك صور البحث من تصويري. أملاً أن يضيف هذا البحث جديداً إلى الدراسات عن المرافق العباسية على ساحل الخليج العربي. وفيما يلي دراسة تفصيلية لهذا الموقع.

### أولاً: المكتشفات المعمارية:

تم الكشف في موضع الجميرا عن العديد من المنشآت المعمارية هي:

- ١ - قصر كبير لعله قصر الحاكم وسأرمز إليه بالرمز (أ).
- ٢ - مبنى سكني كبير وسأرمز إليه بالرمز (ب).
- ٣ - مبنى سكني آخر وسأرمز إليه بالرمز (ج).
- ٤ - مسجد وسأرمز إليه بالرمز (د).
- ٥ - سوق تجاري وسأرمز إليه بالرمز (هـ).
- ٦ - مرقد للإبل وسأرمز إليه بالرمز (و).

وفيما يلي تفصيل للمكتشفات المعمارية بموقع الجميرا:

#### ١ - المبنى الأول (المبنى أ) قصر الحاكم: شكل (١) صورة (١):

ويعد هذا المبنى هو أفخم المباني السكنية المكتشفة في مدينة الجميرا الأثرية حيث أنه المبنى الوحيد الذي يشتمل

على أعمدة أسطوانية في أحد قاعاته، مما يرجح أنها ربما صالة استقبال كبيرة، وإن البناء ربما يخص حاكم المدينة أو أغنى من فيها.

والمبنى عبارة عن شكل مستطيل يمتد من الشمال إلى الجنوب طوله ٣٠ متر، وعرضه ٢٠ متر تقريباً. يمكننا أن نقسمه إلى قسمين:

- القسم الأول: عبارة عن فناء مكشوف يتوسط ضلعه الشمالي مدخل، وهذا الفناء تفتح عليه من الجهة الغربية قاعتين ربما تحضان الحراس أو الخدم.

- القسم الثاني: وهو قاعات القصر، حيث يتكون القصر من عدد من القاعات نصل إليها عن طريق مدخل في منتصف الضلع الجنوبي من الفناء المكشوف يؤدي إلى ردهة صغيرة تؤدي إلى فناء مكشوف صغير بالجهة الجنوبية منه عدد من الأعمدة الأسطوانية الحجرية ربما تمثل مقعد يشرف على هذا الفناء، ومن هذا الفناء نصل إلى عدد من القاعات عن طريق فتحة باب في الجهة الشرقية تؤدي إلى فناء آخر صغير تفتح عليه ثلاث قاعات، وفي الجهة الغربية من الصالة المكشوفة باب يؤدي إلى قاعة كبيرة، كما يوجد بالجهة الغربية من القسم الثاني فتحة باب صغيرة ربما تخص الخدم أو الحرم. وبالجهة الجنوبية من القاعات يوجد فناءين كبيرين بهما بقايا أفران ربما كانت بهما المطابخ الخاصة بالقصر (صورة ٦).

والقصر مبني بالحجارة والجص ومببض بالجص، وإن كانت فقدت أجزاء كبيرة منه، وفي زوايا البناء، وكذلك منتصف الواجهات توجد دعائم دائرية سائدة لزيادة متانة الجدران، كذلك تشير بقايا الزخارف الجصية المنتشرة على أرضية المبنى إلى أن جدران المبنى كانت مزخرفة بزخارف جصية على شكل وريادات حلزونية، وأشكال عقود بداخلها ما يشبه السهام وثيقة الصلة بالزخارف العباسية من النوع المعروف باسم طراز سامراء الثالث على الجص (صورة ١٥).

كذلك تشير البقايا المكتشفة إلى أن مداخل القاعات على الفناء المكشوف، وكذلك فتحات النوافذ كان يعلوها عقود من الصنج المعشقة، وهو ما تظهره لنا بعض الصنج المكتشفة في أرضية القصر (صورة ١٧).

## ٢ - المبنى السكني الثاني (مبنى ب): شكل (٢) صورة (٢، ٣):

ويوجد هذا المبنى بالجهة الشرقية من الموقع وهو بناء مستطيل الشكل طوله من الشمال إلى الجنوب ٢٨ متر، ومن الشرق إلى الغرب ١٨ متر، ويوجد المدخل إلى المبنى في منتصف الضلع الجنوبي وعلى جانبيه دعامتين أسطوانيتين يؤديان إلى دركاة مربعة صغيرة تؤدي إلى فناء مستطيل الشكل تفتح عليه القاعات من ثلاث جهات أربع قاعات من الجهة الشرقية وأربع في الجهة الغربية، وواحدة على كل جانب من جانبي دركاة المدخل، أما الجهة الشمالية من المبنى فلا يوجد بها قاعات، ويبدو أنه كان بها قاعات وهدمت في فترة تالية، ووصل المبنى بمبنى آخر أحدث منه أضيف في

هذه الجهة، وهو ما يدلنا عليه اختلاف أسلوب البناء وسمك الجدران. حيث أن المبنى الأصلي مبني بالحجر والجص شأنه شأن قصر الحاكم السابق الذكر، ومدعم بدعائم أسطوانية وله جدران سميكة، أما الجزر المضاف إلى المبنى الأصلي فمبني بالحجارة أيضاً، ولكن بأسلوب مختلف، فالحجارة أكبر حجماً وأكثر تهدياً، وغير مطلية بالجص من الخارج، ويبدو من أول وهلة أنه جزء مضاف في فترة لاحقة على هذا المبنى، وأنها لا ترجع إلى فترة إنشاء المبنى الأصلي (شكل ٢، صورة ٢).

### ٣ - المبنى الثالث (المبنى السكني ج): شكل (٣) صورة (٥):

وهذا المبنى أصغر من المبنيين السابقين، فهو عبارة عن مستطيل قريب من المربع طوله ١٨ متر، وعرضه ١٥ متر. يمكننا أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: ويبدأ بالمدخل حيث يؤدي إلى دركاة مستطيلة تؤدي إلى فناء مستطيل يفتح على صالة مستطيلة.
- أما القسم الثاني (الشرقي): فهو عبارة عن مجموعة من القاعات عددها ثلاث تفتح إحداها على دركاه المدخل والثانية على الفناء والثالثة على الصالة.
- أما القسم الثالث (الغربي): فهو عبارة عن خمسة غرف اثنتان تفتحان على دركاة المدخل، وواحدة على الفناء، واثنتان على الصالة.

والمبنى مبني من الحجارة الغير مهذبة، والغير متساوية في مقاساتها، شدت إلى بعضها بالجص، وطلبت بالجص من الخارج والداخل، وهو ما تدل عليه بقايا الجدران، أما أرضية المبنى فقد بلطت بعض القاعات بالحجارة بينما ترك البعض الآخر دون بلاط (شكل ٣، صورة ٥).

### ٤ - المسجد (المبنى د): شكل (٤)، صورة (٧):

المسجد يتوسط الموقع تقريباً كعادة المدن والقرى الإسلامية، وهذا المسجد مستطيل الشكل طوله من الشرق إلى الغرب عشرون متراً، ومن الجنوب إلى الشمال عشرة أمتار، مبني بالحجارة والجص، وبصفة عامة يمكننا أن نقسم هذا المسجد إلى قسمين:

- القسم الأول: بيت الصلاة، ويوجد في الجهة الغربية من المسجد، ويمثل نصف مساحته تقريباً. وهذا القسم في جداره الغربي يوجد المحراب الذي يتوسط الجدار على شكل صنيه نصف دائرية اتساعها ١,٥٠ متر وعمقها ١٢٠ سم، خلفها بروز مستطيل الشكل، ومساحة ظلة القبلة تشير الدلائل إلى أنها كانت مقسمة إلى ثلاث أقسام، القسم الأوسط مربع وربما كانت تغطيه قبة. أما القسمان الطرفيان فمستطيلات، وربما يغطيها أقبية أو سقف مسطح، حيث أن الدلائل الأثرية المكتشفة وإن أشارت إلى تقسيم الظلة إلى ثلاثة أقسام الأوسط مربع

إلا أنها لم تقدم لنا أية دليل على نوعية التغطية إلا أن معظم المساجد الصغيرة في شرق العالم الإسلامي خصوصاً في الهند كانت تقسم ظللة قبلتها إلى ثلاثة أقسام الأوسط تغطيه قبة بل وأحياناً تغطي الأقسام الثلاثة ثلاث قباب إن كانت جميعها مربعة، ولما كانت مدينة الجميرا مرفأً تجارياً بين المشرق وخصوصاً الهند والعراق لذا يرجح أن بعض التقاليد المعمارية الهندية، وكذلك العراقية قد أثرت في هذه المدينة.

- أما القسم الثاني: فأغلب الظن أنه كان فناء مكشوف تفتح عليه القبلة ربما بعقد أوسط (المربعة الوسطى)، وربما بثلاث عقود كل فتحة تفتح بعقد، حيث أن الدلائل الأثرية لا تشير إلى هذه التفاصيل لأننا لم نعثر سوى على أساس المسجد وبارتفاع حوالي ٩٠ سم.

#### ٥ - السوق "الحوانيب" (المبنى هـ): شكل (٥) صورة (٨، ٩، ١٠):

وهذا السوق عبارة عن طريق عرضه حوالي ستة أمتار تفتح عليه من الجانبين حوانيت عددها في الجهة الأولى ثلاث حوانيت، وفي الجهة الثانية أربع حوانيت خلف اثنا عشر منهم مخزن كبير.

#### - القسم الأول (الشرقي): صورة (١٠):

حوانيت هذه الجهة عددها ثلاثة متساوية تقريباً في المساحة كل حانوت مربع الشكل تقريباً طول ضلعه حوالي ٥ أمتار، يتقدم كل حانوت منهم من جهة الطريق مصطبة ارتفاعها حوالي ٥٠ سم وطولها بطول الحانوت، وعرضها حوالي ١,٥٠ متر، ربما كانت هذه المصاطب تعرض عليها البضائع للدلالة على ما بداخل الحانوت<sup>(٣)</sup>.

#### - القسم الثاني (الغربي): صورة (٩):

والقسم الثاني من الحوانيت في الجهة الأخرى من الطريق يضم أربعة حوانيت أيضاً مربعة تقريباً طول ضلع كل حانوت حوالي ٥ أمتار ولا يتقدم الحوانيت مصطبة من جهة الطريق لذا يرجح أن حوانيت هذه الجهة كانت مخصصة لنوع من البضائع ذو طبيعة تختلف عن حوانيت الجهة الأخرى، وربما كانت مخصصة للملابس، أو ما شابه ذلك. أما الجهة الأخرى (الشرقية) فربما كانت حوانيتها مخصصة للمأكولات والحبوب وغيرها التي لا تحتاج للمشتري أن يدخل إلى داخل الحانوت، وإنما يكفي بأن يقف أمام المصطبة ويختار من العينات المعروضة ليعطيه البائع من الداخل. أما الأشياء الأخرى كالأقمشة والثياب فتحتاج إلى دخول المشتري إلى داخل الحانوت للقياس. كذلك فعرض الملابس الموجودة في الجهة الغربية خلفهما مخزن لخزن البضائع. وفي النهاية فهذا السوق الصغير كان هو سوق المدينة الدائم الذي يمد سكانها بما يحتاجون إليه من مأكولات وملبوسات وغيرها. (شكل ٥، صورة ٨، ٩، ١٠).

#### ٦ - مرقد الإبل (مبنى و): شكل (٦) صورة (١١، ١٢، ١٣، ١٤):

وهذا البناء مربع الشكل تقريباً طول ضلعه حوالي ٤٠ متر مبني بالحجارة الغير مهذبة والجص، وجدرانه سميكة



يبلغ سمكها حوالي ١٢٠ سم، له مدخل يتوسط ضلعه الجنوبي على جانبيه دعامتين أسطوانيتين. أما داخل المريد فعبارة عن فناء كبير تحيط به الغرف والقاعات والحواصل من جميع الجهات، وهذا ما أكد أن هذا المكان كان مربداً للقوافل القادمة من المناطق الداخلية حيث تحط في هذا المكان فتحت الإبل في الفناء بينما توضح البضائع ويسكن الأشخاص في هذه الحواصل.

وهذه الحواصل والغرف تتميز باختلاف مساحاتها مما يدل على اختلاف وظائفها سواء للسكن أو التخزين بل إن بعض الحواصل نستطيع أن تميز من أول وهلة أنها كانت حمامات حيث أنها مبلطة بالحجر ومحجوزة من جميع الجهات يصعد إليها بدرجتي سلم، ثم يهبط إليها وكأنها حوض حتى لا تسمح بتصريف المياه إلى الداخل ومن الخارج فتحت مجدرانها من أسفل فتحات لتصريف المياه (صورة ١٤).

كذلك فتدعيم المدخل بدعامتين كبيرتين على جانبيه حتى يكون متيناً في مواجهة الجمال التي يمكن أن تترنح يميناً أو يساراً فتهدم جانبي المدخل إذا كان ضعيفاً كذلك أشارت بعض الدلائل الأثرية إلى وجود مرابط للإبل في الفناء وهو أكد وظيفته (صورة ١١ ن ١٢ ن ١٣ ن ١٤).

ومن خلال سمك الجدران ووجود الدعائم واختلاف أنواع الأساسات نستطيع أن نتبين وظيفة البناء فالسمك في الجدران معناه ارتفاع في البناء، وكذلك نوع الأساس ومادة البناء تساهم في إعطاءنا المعلومات عنه<sup>(٤)</sup>.

#### ثانياً: المكتشفات المنقولة في موقع الجميرا:

أمدتنا منطقة الجميرا بالعديد من المكتشفات المنقولة التي عثر عليها في أرضيات المباني وخارجها، هذه المكتشفات التي ساهمت كثيراً في تأريخ الموقع عبارة عن أواني خزفية وفخارية وزجاجية ومعنوية وعملات. وفيما يلي تفصيل هذه المكتشفات:

#### أولاً: المكتشفات الفخارية والخزفية:

أمدتنا مدينة الجميرا بالعديد من القطع الفخارية والخزفية المختلفة في أسلوب زخرفتها. وفيما يلي تفصيل ذلك:

#### الأواني الفخارية:

عثر في مدينة الجميرا على العديد من الأواني المصنوعة من الفخار من أهمها:

- إناء من الفخار كروي الشكل له فوهة واسعة وعراوي عند حافته يبدو أنه كان يعلق فيها خيط وعلى ذلك فرمما كان هذا الإناء مخصص لحفظ العسل أو مواد سكرية يخشى عليها من الحشرات لذا كانت تعلق في سقف الغرفة (صورة ١٨).

- جره من الفخار كبير الحجم ارتفاعه حوالي ٧٠ سم كمثري الشكل لها فوهة ضيقة ورقبة ربما كان مخصصاً

- لحفظ الغلال أو المواد الغذائية (صورة ١٩).
- جره كبير ارتفاعه حوالي متر له بدن كمثري ورقبة طويلة وفوهة واسعة فقدت أجزاء منه وأغلب الظن كان هذا القدر مخصص لتخزين الماء (صورة ٢٠).
- إناء ذو بدن كروي منبعج له فوهة ضيقة ومقبض واحد صغير ربما كان يملأ به الماء (صورة ٢١).
- إناء ذو بدن كمثري الشكل وله فوهة ضيقة (جره) ومقبض واحد ينبع من جسم الإناء العلوي ربما كان مخصصاً للماء أيضاً (صورة ٢٢).
- جره كمثري الشكل ليس له قاعدة وفوهته ضيقة وبدون رقبة وله مقبض (أذنين) ربما كان مخصصاً لتخزين بعض المواد الغذائية (صورة ٢٣).
- جرة كمثري الشكل ليس له قاعدة وله فوهة ضيقة ذات رقبة قصيرة وانين ربما كان مخصصاً أيضاً لتخزين بعض المواد الغذائية (صورة ٢٤).

#### الفخار المطلي:

وهناك بعض الأواني الفخارية عثر عليها في الجميرا إلا أنها تتميز عن الأواني السابقة بوجود طلاء على سطحها فقد بعضه ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن هذه الأواني كان يحفظ بها سوائل يخشى عليها من التسرب من الإناء الفخاري، ولهذا طليت هذه الأواني حتى تحفظ السوائل من التسرب ربما زيت ربما سمن ... إلخ. ومثال ذلك قدر كمثري الشكل يضيق عند القاعدة، وله فوهة متوسطة ورقبة متوسطة الطول (صورة ٢٥)، قدر ثان كمثري الشكل له فوهة ضيقة برقبة قصيرة جداً مطلي بطلاء أخضر فاتح فقدت أجزاء كبيرة منه (صورة ٢٦).

#### الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر:

وهناك نوع من الخزف عثر عليه في الجميرا ذو طلاء زجاجي أخضر داكن بدون أية زخارف، ومثال ذلك صحن من الخزف مطلي بالجليز الأخضر الداكن -فقدت أجزاء منه- (صورة ٢٧).

#### الخزف ذو الزخارف القالبية والطلاء الأخضر الداكن:

وثمة نوع آخر من الخزف عثر عليه في الجميرا وهو الخزف ذو الزخارف القالبية البارزة، وعليه طلاء زجاجي أخضر، ومثال ذلك قدر -فقدت منه أجزاء- عليه زخارف قالبية بارزة (منفذ بأسلوب الصب في القالب)، وله ثلاثة مقابض صغيرة (عراوي) ربما كان يربط منها ويعلق وعليه زخارف من أشكال حلزونية وأشكال صفوف من الدوائر البارزة يشبه ما كان معروفاً في العصر الساساني باسم زخارف حبات اللؤلؤ، والتي انتقلت بعد ذلك إلى الفن الأموي والعباسي (صورة ٢٨).

### الخزف ذو الطلاء الأصفر الداكن:

وهذا النوع من الأنواع الشائعة في مدينة الجميرا، حيث عثر على عدد من الأواني مطلية بالطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي من أمثلتها:

- صحن قليل العمق مطلي بالطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي فقدت أجزاء منه (صورة ٢٩).
- صحن ثان مطلي بالطلاء الأصفر الزيتي فقدت أجزاء من أطرافه (صورة ٣٠).

### الخزف المخزوز تحت الطلاء:

عثر في منطقة آثار الجميرا على صحن من الخزف المخزوز تحت الطلاء، عليه زخارف مخزوزة هندسية ونباتية، وعليه زخرفة من الأشرطة المتجاورة على حافته، وهو يشبه إلى حد كبير الخزف المخزوز تحت الطلاء المنتشر في إيران والمعروف باسم الخزف الجبرين ولعله مستورد من هناك، حيث أن موقع ميناء الجميرا على الساحل الغربي للخليج يجعله قريباً من المرافئ والمواني الإيرانية الموجودة على الضفة الأخرى من الخليج أو ربما انتقل إليه عن طريق العراق حيث انتشر فيه هذا النوع أيضاً (صورة ٣١).

### البورسلين الصيني:

وقد وجدت في حفائر الجميرا بعض قطع البورسلين الصيني أغلبها عبارة عن أجزاء من أطباق أو أواني -غير كاملة- (صورة ٣٢)، ولا عجب في العثور على أواني البورسلين في مدينة الجميرا إذ أن موقعها على طريق التجارة ووظيفتها كمرفأ للسفن يجعل وصول بضائع الشرق وكذلك بضائع الغرب أمراً عادياً، وإن كانت أواني البورسلين الصيني التي عثر عليها في الجميرا تتميز بالقلة واغلبها عثر عليه في أرضية قصر حاكم المدينة.

### الأواني الزجاجية:

عثر في منطقة الجميرا على بقايا إناء زجاجي ذو بدن مخروطي يستدق كلما اتجهنا إلى أعلى وفوهة ضيقة ذات مجرة (بزبوز)، وربما كان هذا الإناء مخصص لشرب الماء أو العصائر... إلخ، وهو مصنوع من زجاج مائل للخضرة<sup>(٥)</sup> (صورة ٣٣). كما عثر على بقايا إناء آخر من نفس لون الزجاج، وشكل الإناءين وسمك الزجاج المستخدم في صناعتهمما يوحي بأنهما مصنوعان بأسلوب الصب في القالب. كما عثر على العديد من الأواني الزجاجية الغير واضحة المعالم وإن كانت معظم المكتشفات الزجاجية تشير إلى أن النوع الشائع هو الزجاج ذو اللون الأخضر (صورة ٣٣، ٣٤).

### المكتشفات المعدنية:

عثر في منطقة الجميرا على بوتقة صغيرة ذات يد طويلة وثلاثة أرجل قصيرة ربما كانت لتحضير بعض الأشياء

أو الأدوية على النار وهي مصنوعة من البرونز ويعتريها الصدأ الآن (صورة ٣٥). كما عثر على بعض الكؤوس النحاسية ومن المرجح أن هذه المنتجات النحاسية محلية الصنع<sup>(٦)</sup>.

### العملات:

عثر في الجميرا على العديد من العملات الفضية والنحاسية والبرونزية خصوصاً العباسية والتي تؤكد أن معظم مكتشفات هذا الموقع ترجع للعصر العباسي خصوصاً القرن الثالث الهجري، حيث وجدت العديد من العملات التي ترجع إلى هذا التاريخ، ومن أهمها درهم من القرن الثالث الهجري يحمل تاريخ سنة مائتين وأربعة هجرية<sup>(٧)</sup> (صورة ٣٦).

### نتائج البحث:

وأخيراً وبداسة موقع آثار الجميرا واستعراض ما تم الكشف عنه من مكتشفات معمارية ومكتشفات منقولة نستطيع أن نتوصل إلى الحقائق الآتية:

- ١ - تم في موقع الجميرا الكشف عن بعض المنشآت المعمارية السكنية منها بناء مميز نستطيع أن نقول أنه كان قصرًا لحاكم المدينة فضلاً عن بعض المنشآت السكنية الأخرى الخاصة بأعيان وكبار رجال المدينة.
- ٢ - تميزت المباني السمنية في الجميرا بوجود الزخارف الجصية من وريقات وعناصر هندسية وثيقة الصلة بما يعرف بطراز سامراء الثالث على الجص، ومما يؤكد أن هذه المنشآت تعود للعصر العباسي وبالتحديد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.
- ٣ - كان أغلب رجال المدينة من عمال وصيادين والطبقات الفقيرة يسكنون في خيام أو عشش من سعف النخيل، وهذا يفسر قلة المباني السكنية المبنية بالحجر، حيث أنها كانت قاصرة على كبار رجال المدينة.
- ٤ - وجد في الجميرا مسجداً كبيراً مساحته تؤكد على كثرة عدد المصلين فيه سواء من سكان المدينة أو من التجار الموسمين، وهو مسجد متأثر إلى حد كبير بطراز العمارة الإسلامية في الهند وإيران.
- ٥ - تم الكشف في المدينة عن سوق لبيع البضائع لأهل المدينة مما يدل على ازدهار الحركة التجارية والبيع والشراء فيها وإلى تنظيم المدينة ووجود قسم خاص للسوق.
- ٦ - تم الكشف عن مرصد كبير للإبل به ساحة كبيرة وقاعات وغرف وحمامات جاهزة لاستقبال التجار والمسافرين، وهو ما يدل على ازدهار حركة التجارة الداخلية، حيث أن هذا المرفأ كان مخصصاً لاستقبال القوافل القادمة من المناطق الداخلية لنقل بعض المتاجر من السفن القادمة من الشرق إلى العراق والتي كانت تستريح أحياناً في هذا المرفأ التجاري.

٧ - مادة البناء التي بنيت بها المنشآت المعمارية في مدينة الجميرا كانت الحجارة المختلفة الأشكال والمقاسات، والتي كانت تشد إلى بعضها بالحصص وتطلى من الداخل والخارج بالحصص فضلاً عن الأخشاب في الأسقف وأغلب هذه الصخور مرجانية باستثناء حالة واحدة وجدت فيها حجارة جيرية وهي قصر الحاكم، وربما جلبت من المناطق الداخلية حيث توجد بعض جبال الحجر الجيري.

٨ - عثر في منطقة الجميرا على بعض الأواني الفخارية الغير مطلية والتي كان يستخدمها أهل المدينة، ومن المرجح أنها صناعة محلية مجلوبة من المناطق الداخلية، حيث كانت تجلبها القوافل من المناطق الداخلية، وتعود محملة بالبضائع المستوردة، وقد تعددت أشكال هذه الأواني ما بين الكروي والكمثري وذو المقبض الواحد والمقبضين وذو العراوي للتعليق في السقف.

٩ - عثر في الجميرا على العديد من الأواني المستوردة وأغلب الظن بعضها مستورد من العراق (الدولة العباسية) خصوصاً في القرنين الثالث والرابع الهجريين مثل بعض أنواع الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر أو الخزف ذو الزخارف البارزة والطلاء الأخضر أو الخزف ذو الزخارف باللون الأصفر الزيتي وهي من أنواع منتشرة في العراق في تلك الفترة، وقد أكد ذلك العثور بنفس طبقاتها على عملات بعضها مؤرخ سنة ٢٤٠هـ.

١٠ - عثر في موقع الجميرا على بعض الأواني الزجاجية الخضراء ربما مجلوبة من المناطق الداخلية منفذة بأسلوب الصب في القالب.

١١ - عثر في موقع الجميرا على كؤوس وبوتقات نحاسية وبرونزية ربما صناعة محلية حيث انتشرت صناعة النحاس واستخراجه في منطقة الإمارات منذ العصر البرونزي، وعثر على أفران لصهر النحاس في المناطق الداخلية من الإمارات خصوصاً منطقة العين (سفع جبل حفيت).

١٢ - أثبتت الشواهد الأثرية المكتشفة في موقع الجميرا وهي:

- أسلوب البناء والدعائم الساندة للجدران.

- الزخارف الحصية النباتية المحورة الشبيهة بأسلوب سامراء في العراق.

- أنواع من الخزف المكتشفة والوثيقة الصلة بالعراق القرن الثالث والرابع للهجرة.

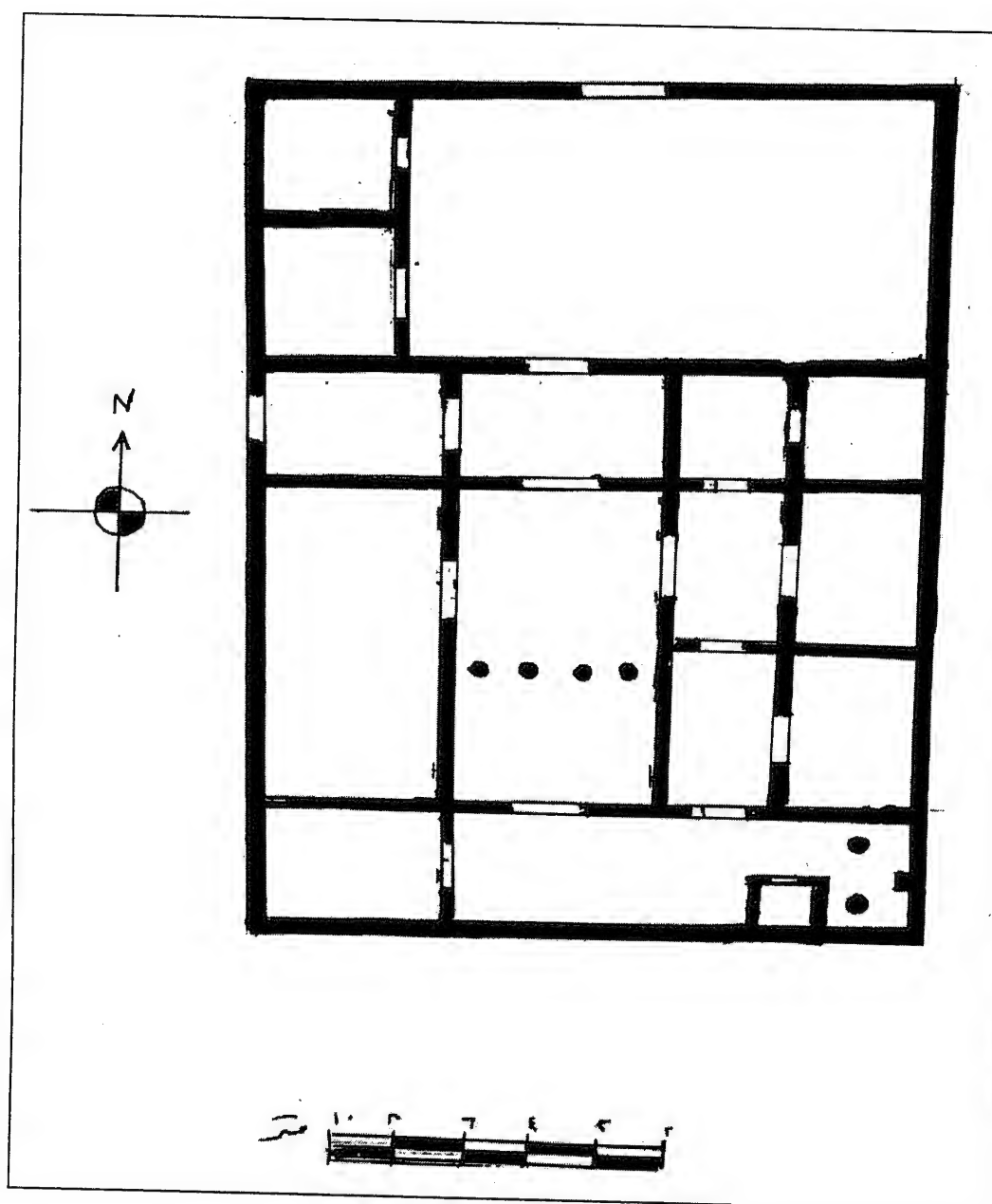
- العملات المؤرخة التي عثر عليها وبعضها يحمل تاريخ ٢٤٠هـ.

كل هذه الشواهد وغيرها تثبت أن هذا الموقع مؤرخ بالقرن ٣-٤هـ/٩-١٠م، وأن لم يمنع هذا أن يكون الموقع ساكناً قبل تلك الفترة إلا أن هذه الفترة تمثل ازدهار وانتعاش هذا الموقع.

١٣ - من حيث وظيفة هذا الموقع فالشواهد مثل:

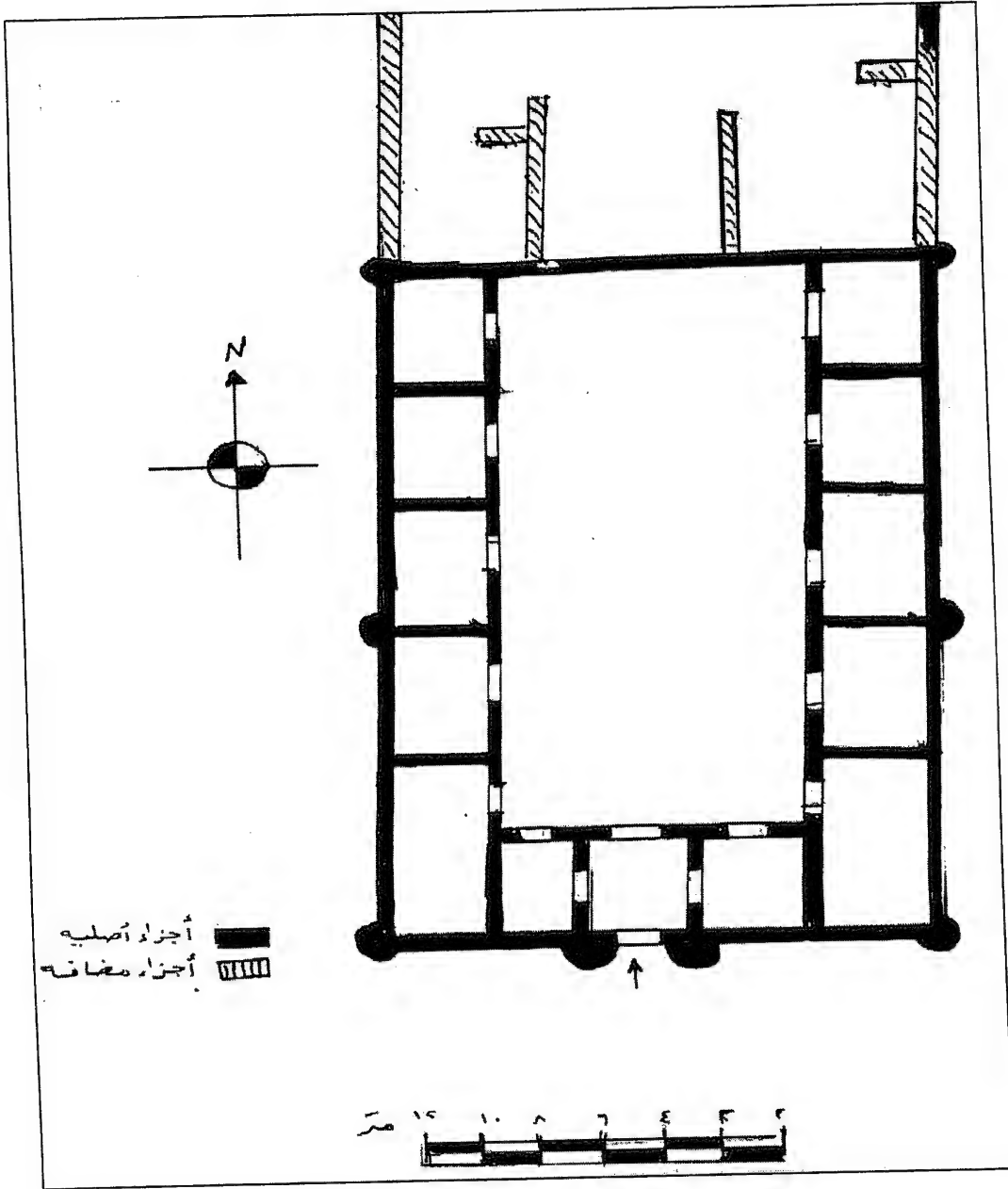
- وجود الموقع على الشاطئ وهو موقع استراتيجي من ناحية التجارة ويقع على طريق التجارة في الخليج<sup>(٨)</sup>.
  - وجود المنتجات الصينية والعراقية والإيرانية.
  - وجود مربد الإبل.
- كل ذلك يدل على أن الموقع كان مرفأً تجارياً وميناء هام على طريق التجارة في الخليج فضلاً عن أنه كان مركزاً للتجارة مع الواحات الداخلية، حيث تأتي القوافل محملة بمنتجات الواحات من فخر وتمر وبعض المزروعات وعسل لتحط في المربد وتعود محملة بالمنتجات الهندية والعراقية والإيرانية.

## الأشكال

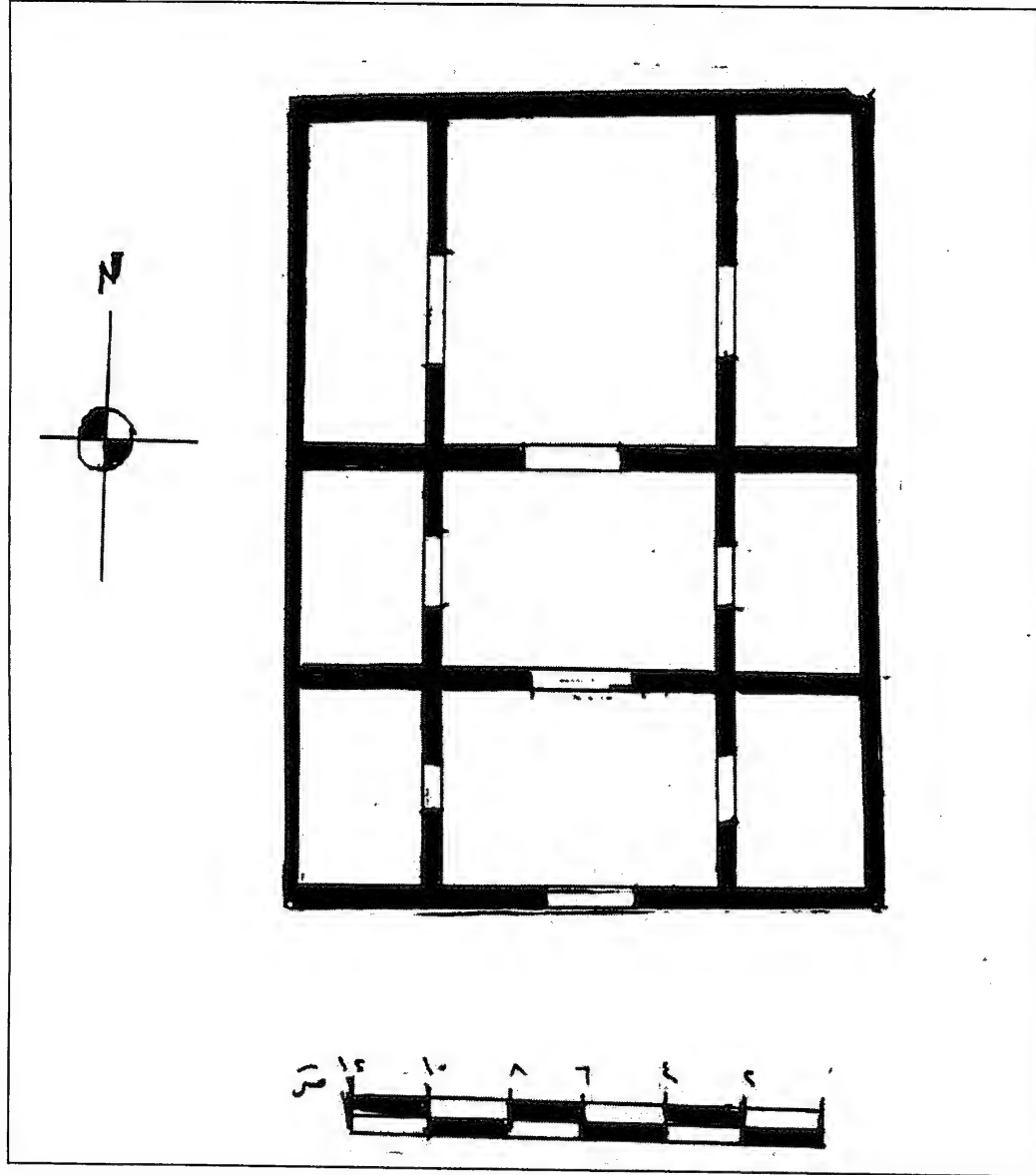


شكل (١) مسقط أفقي لبقايا قصر الحاكم بمدينة الجميرا (مبنى أ)

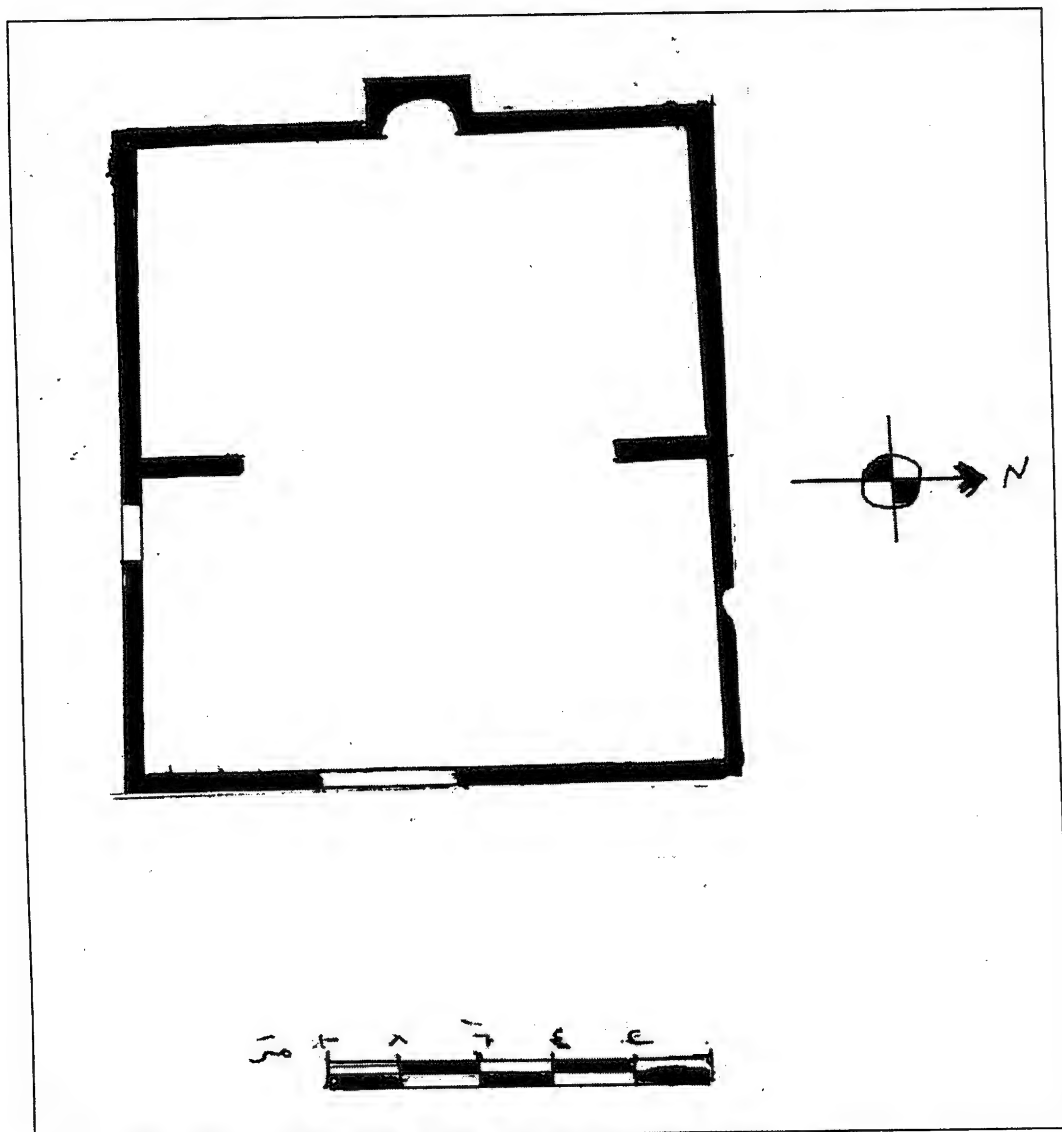




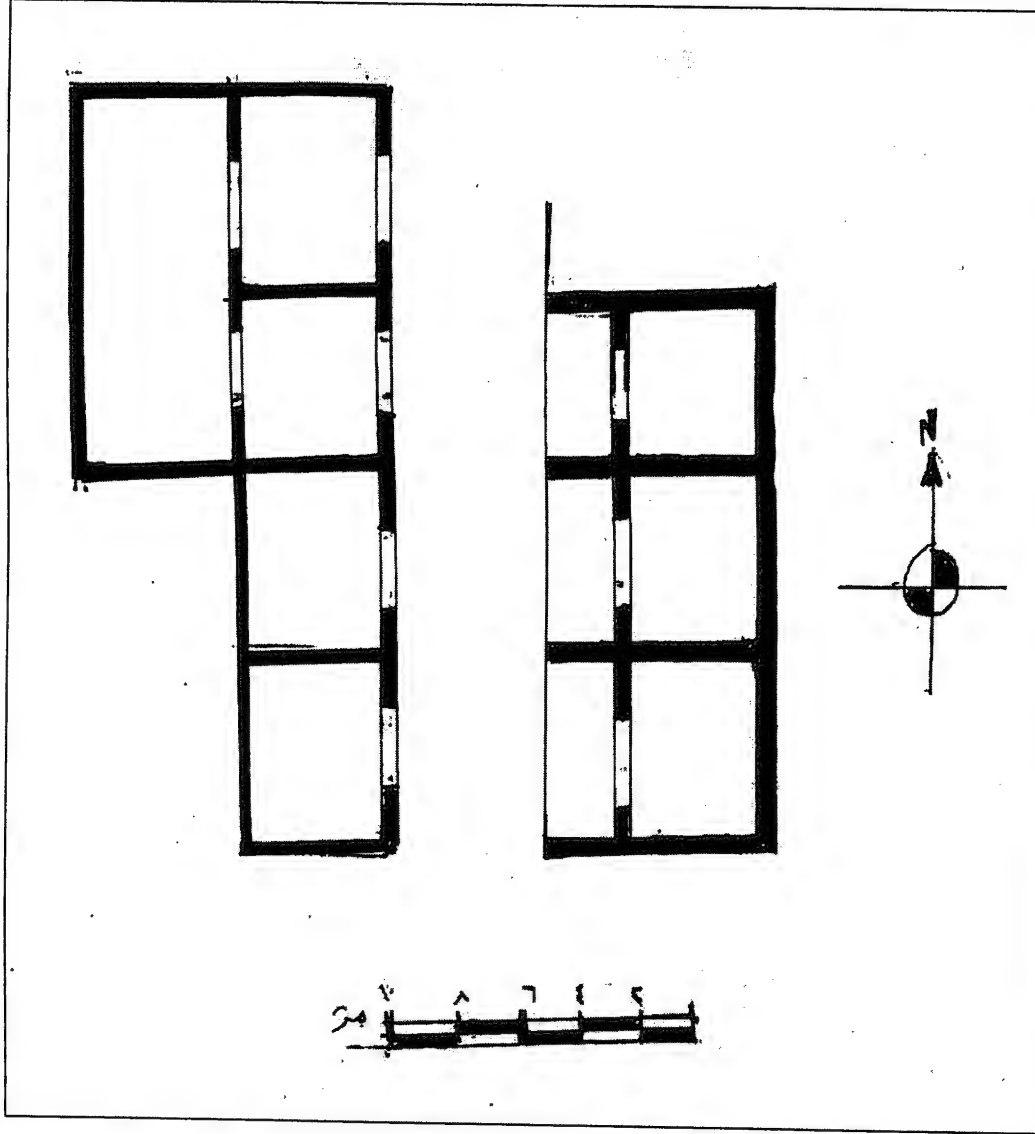
شكل (٢) مسقط أفقي لبقايا المبنى السكني (ب) بمدينة الجميرا



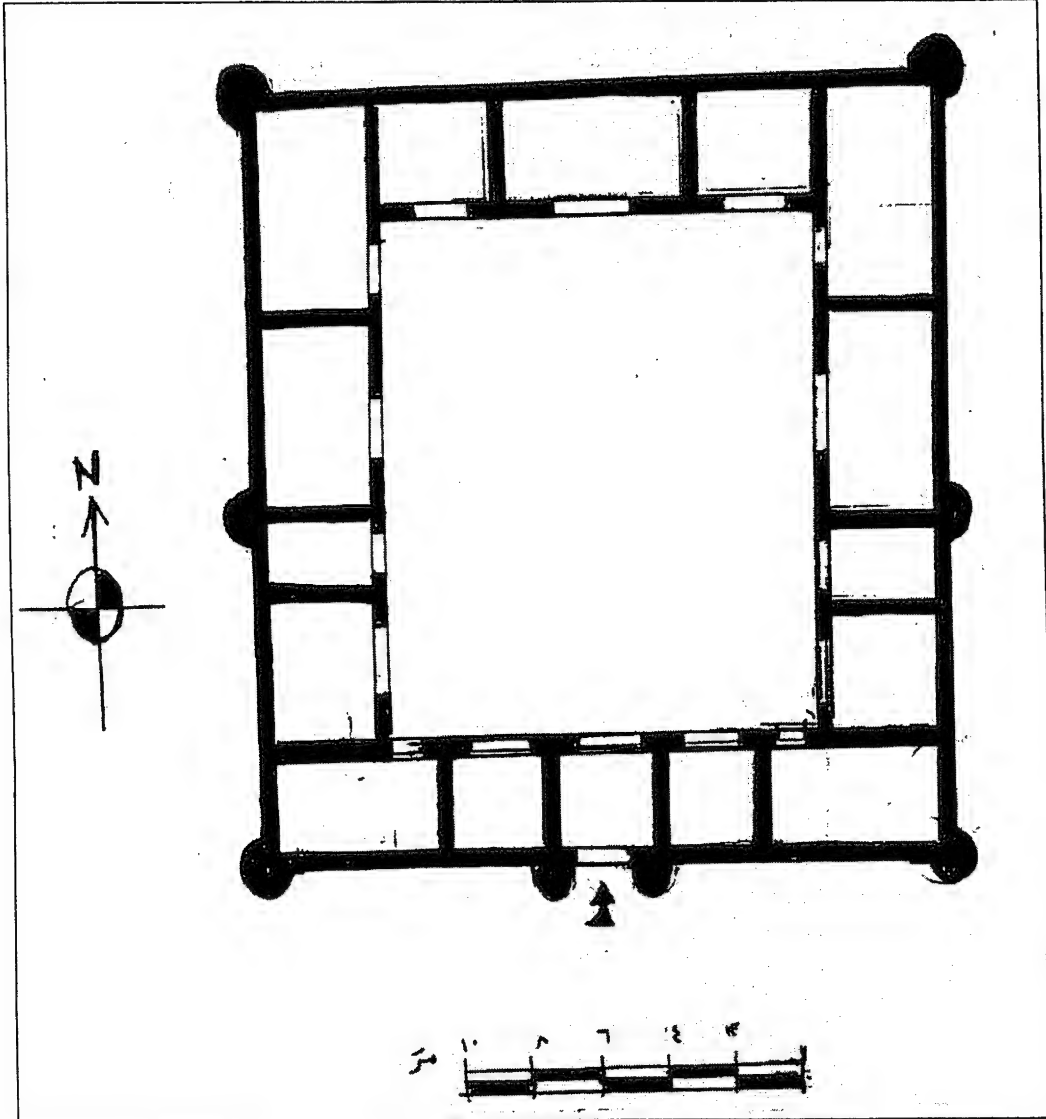
شكل (٣) مسقط أفقي لبقايا المبنى السكني (ج). بمدينة الجميرا



شكل (٤) مسقط أفقي لبقايا المسجد بمدينة الجميرا (مبنى د)

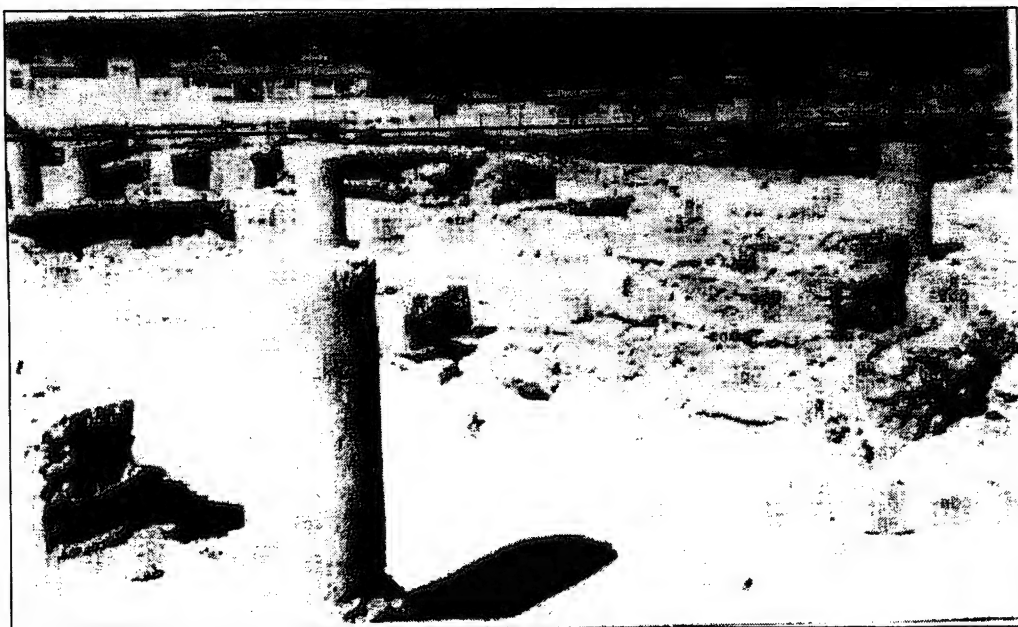


شكل (٥) مسقط أفقي لبقايا السوق بمدينة الجميرا (مبنى هـ)



شكل (٦) مسقط أفقي لبقايا مرقد الإبل بمدينة الجميرا (مبنى و)

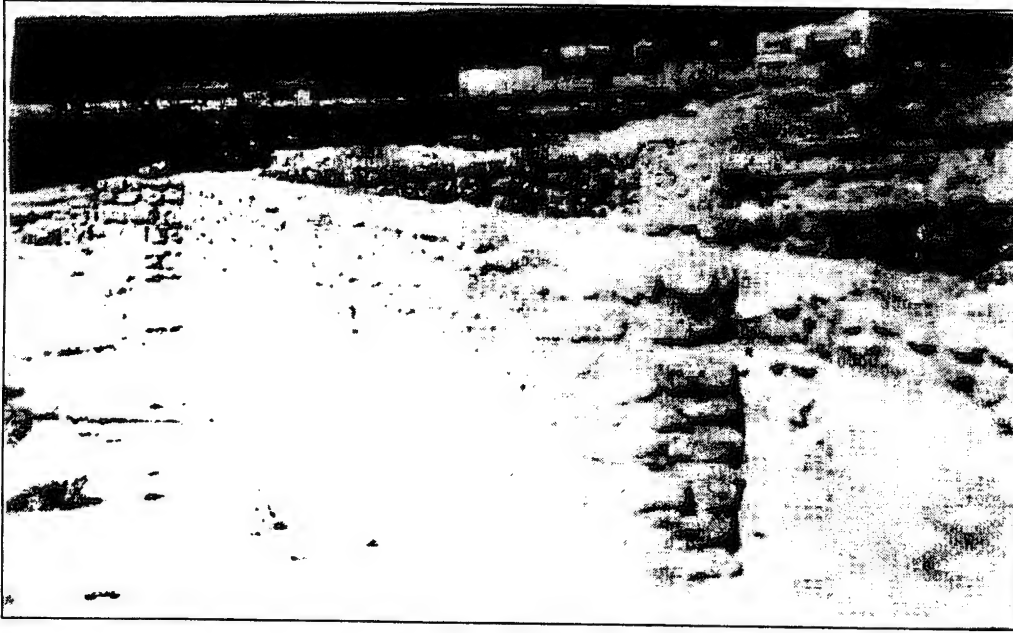
الصور



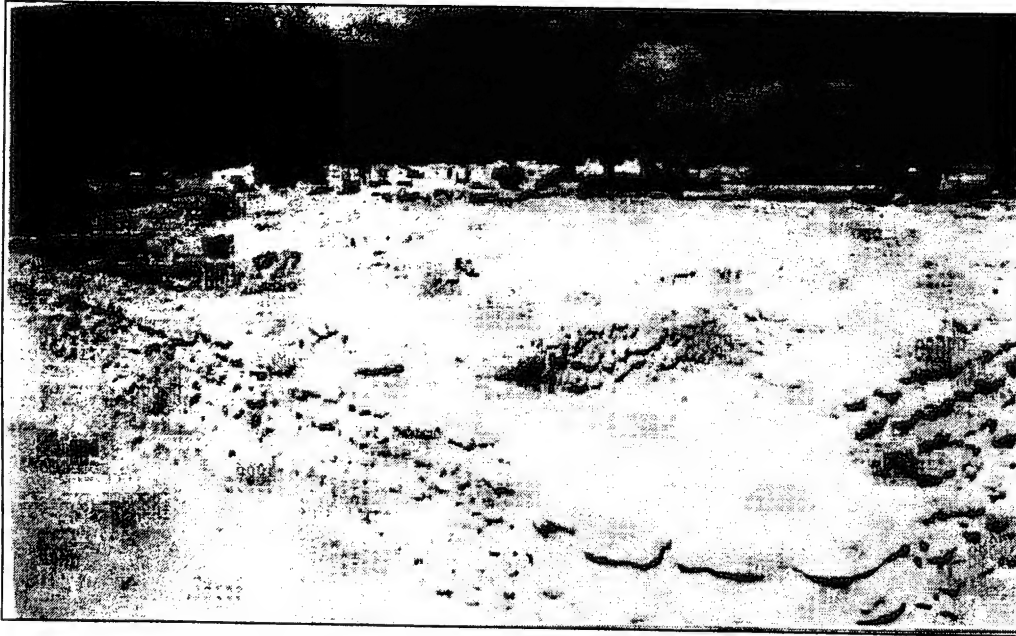
صورة (١) الجميرا المبنى السكني (أ) (قصر الحاكم)



صورة (٢) الجميرا المبنى السكني (ب)

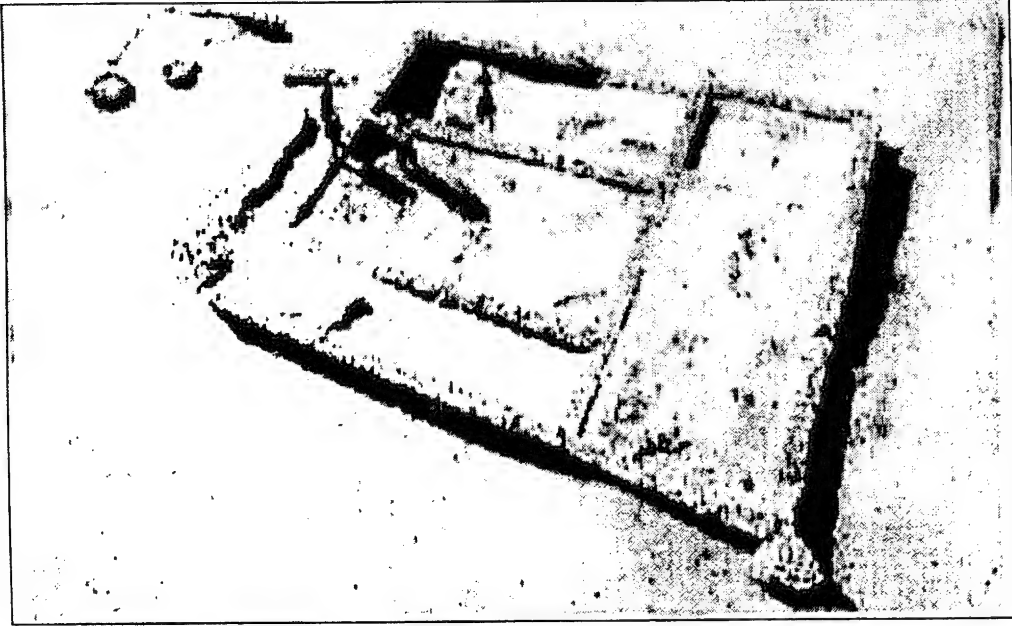


صورة (٣) الجميرا جدران ودعامات المبنى السكني ب (لاحظ الطلاء والجص)



صورة (٤) الجميرا تفاصيل المبنى السكني (ب) (لاحظ الحجارة وأسلوب البناء)





صورة (٥) الجميرا المبنى السكني (ج)



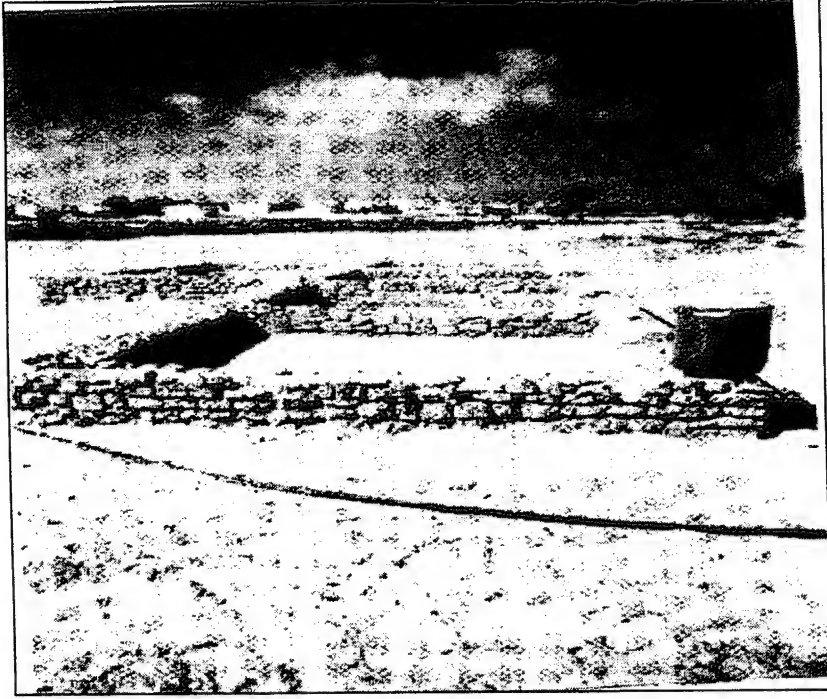
صورة (٦) أحد الأفران المكتشفة بالمبنى (أ) (قصر الحاكم) ولا يزال فيها بقايا رماد



صورة (٧) المسجد (مبنى د) أثناء إجراء الحفريات الخاصة بكشفه



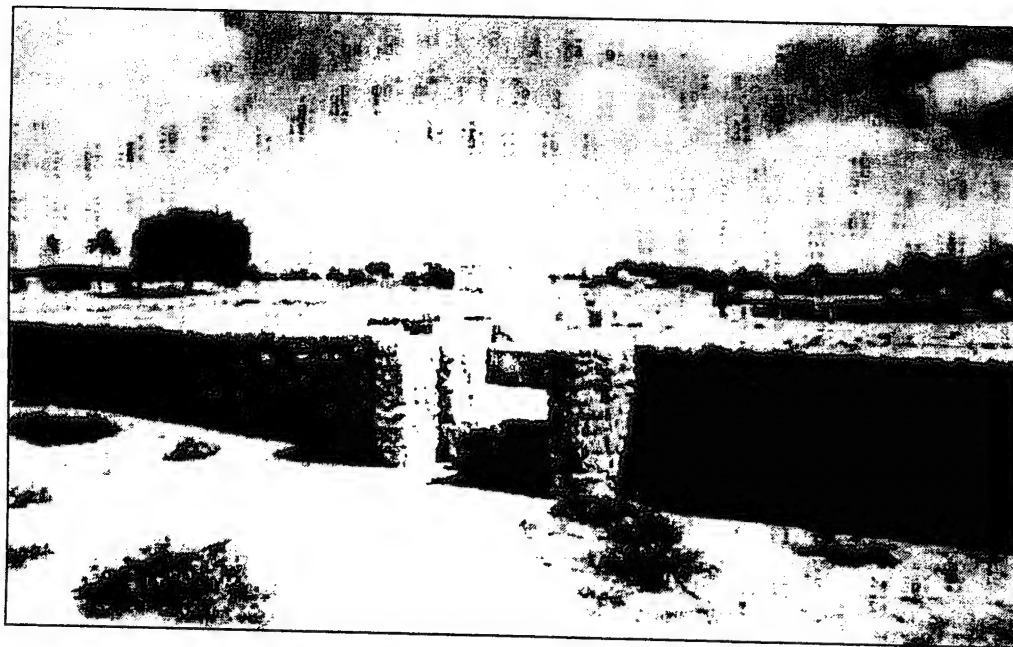
صورة (٨) السوق (مبنى هـ) لاحظ الطريق الأوسط والخوانيت على الجانبين



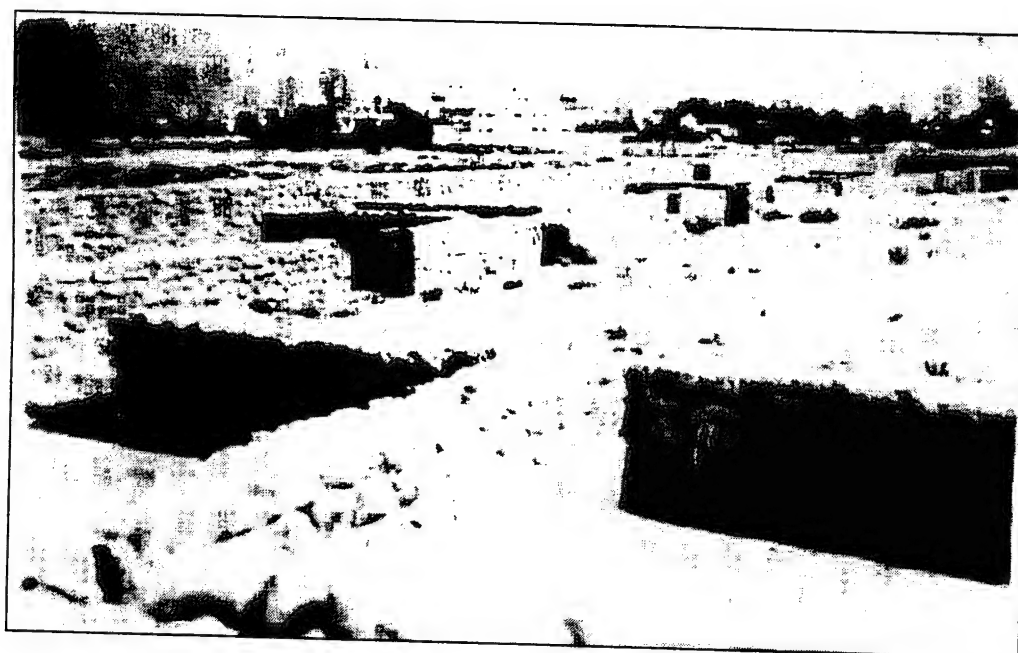
صورة (٩) الحوانيت في الجهة الغربية من طريق السوق (لاحظ المخزن في خلف الحوانيت)



صورة (١٠) الحوانيت في الجهة الشرقية من طريق السوق (لاحظ المصاطب أمام حوانيت هذه الجهة)



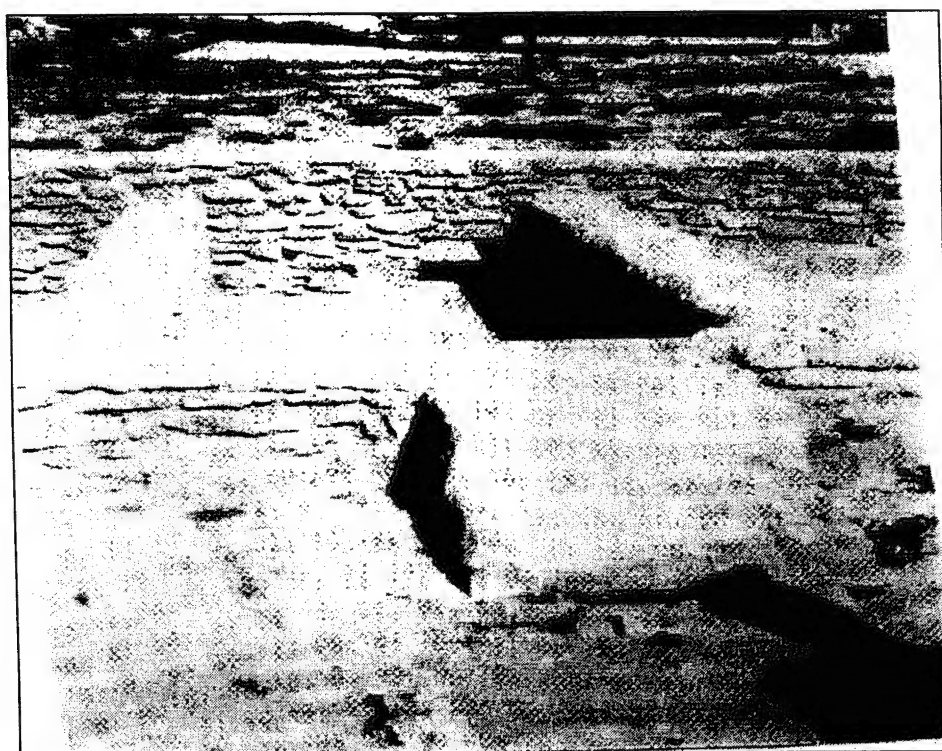
صورة (١١) مرصد الإبل (مبنى و) فتحة المدخل المؤدي للفناء



صورة (١٢) جزء من فناء مرصد الإبل والحجرات المطلة عليه

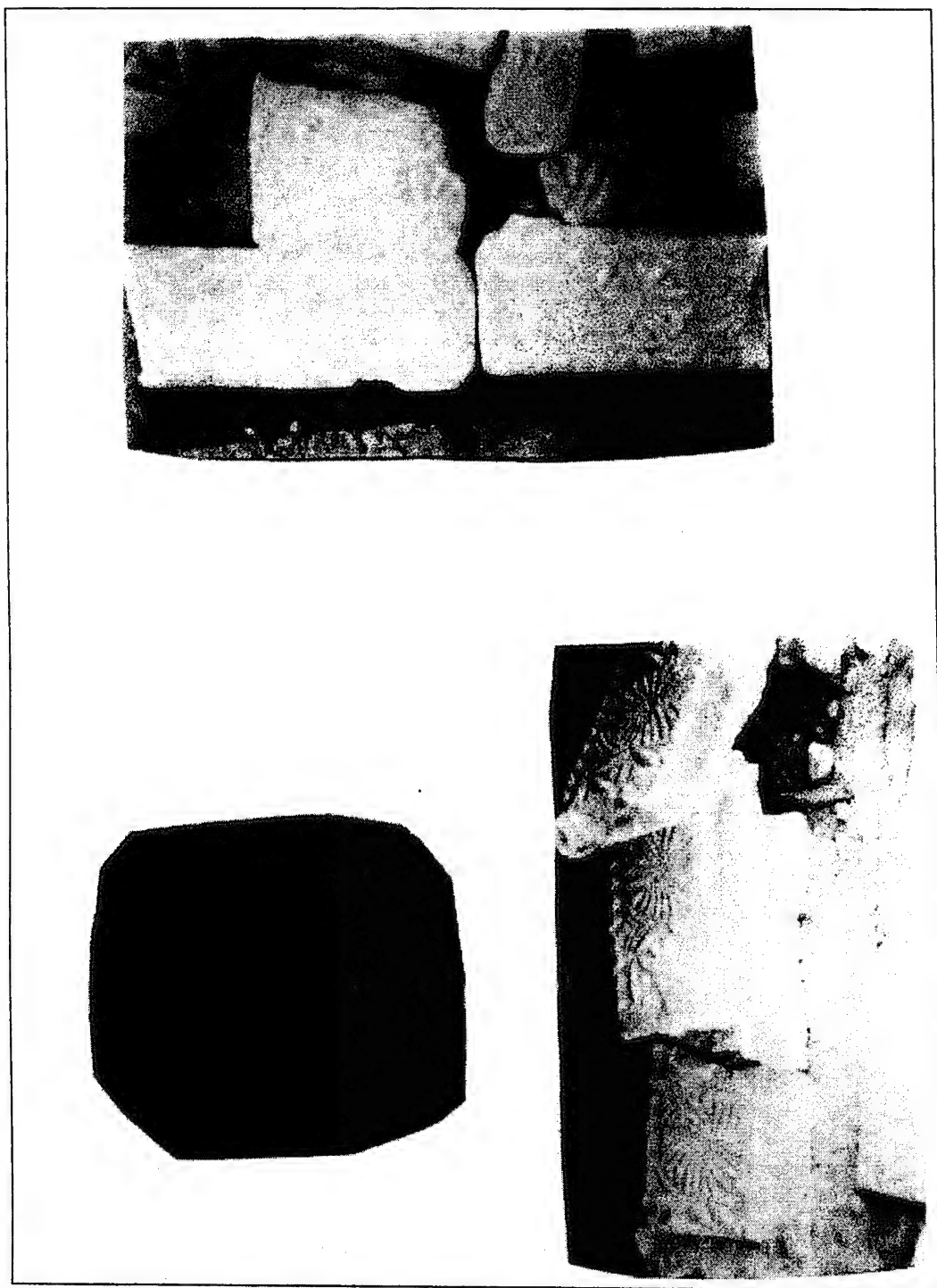


صورة (١٣) تفاصيل من السور الخارجي للمربد (مبنى و) لاحظ الدعامات في زاوية المربد



صورة (١٤) أحد الحمامات بمربد الإبل (لاحظ فتحة صرف المياه)





صورة (١٥) زخارف جصية كانت تزخرف قصر الحاكم بالجميرا (مبنى أ)  
وثيقة الصلة بزخارف مدينة سامراء ق. ٣٠٣هـ / ٩٠٩م



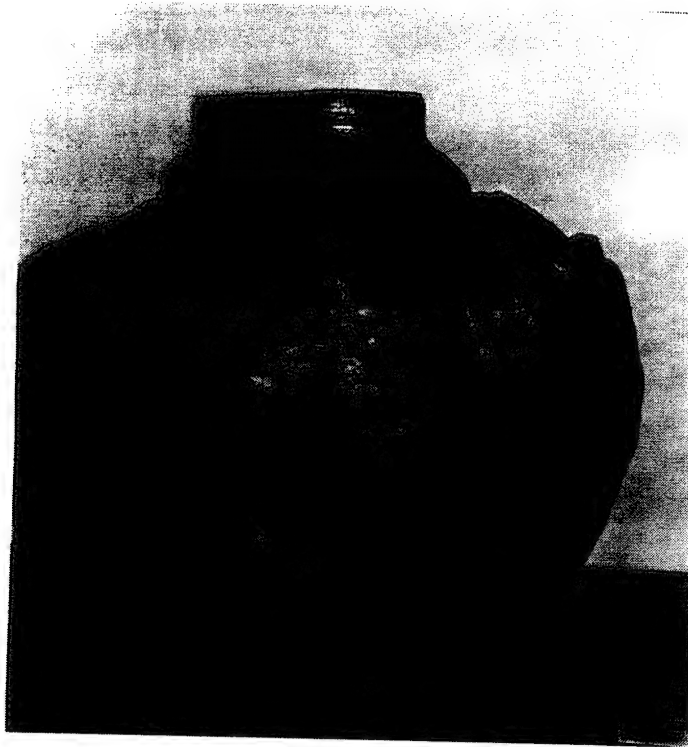
صورة (١٦) زخارف أسنان المنشار من قصر الحاكم (المبنى أ)



صورة (١٧) أحد الصنجات المعشقة الحجري  
التي تثبت استعمال الصنجات المعشقة بأبواب ونوافذ قصر الحاكم (مبنى أ)



صورة (١٨) إناء من الفخار له عراوي يعلق منها يرجح أنه كان يوضع به العسل أو المواد السكرية  
ق. ٣هـ/٩م حفريات الجميرا (محفوظ بمتحف دبي)



صورة (١٩) قدر من حفريات الجميرا ذو بدن كمثري ورقبة صغيرة ق. ٣هـ/٩م (محفوظ بمتحف دبي)

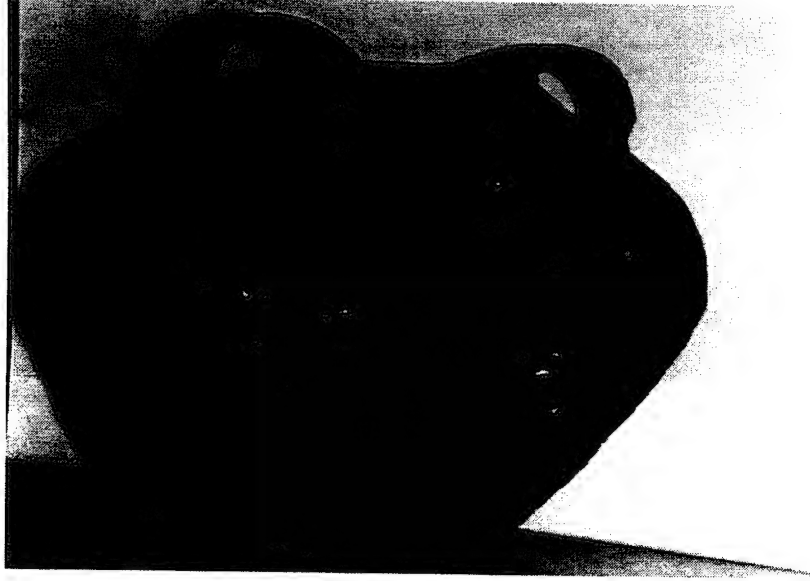




صورة (٢٠) جره ذو فوهة واسعة ورقبة طويلة  
ق. ٣٠٩ هـ / م، أغلب الظن لتخزين الماء  
حفريات الجميرا (محفوظه بمتحف دبي)



صورة (٢١) إناء كروي الشكل له فوهة ضيقة ومقبض واحد ، أغلب الظن لحفظ المواد الغذائية حفريات الجميرا

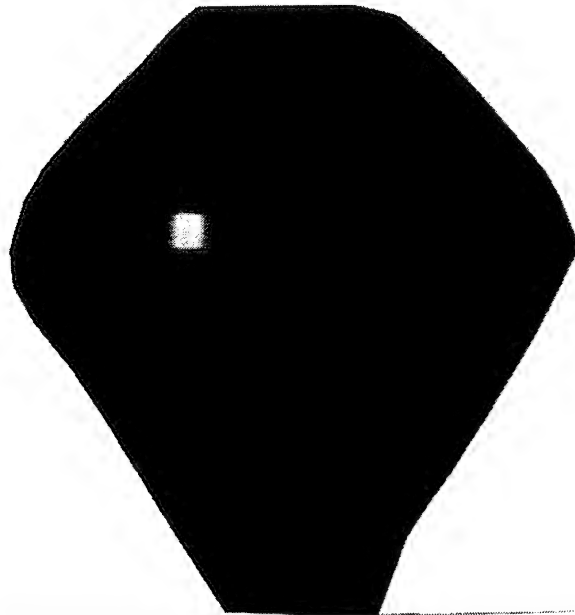


صورة (٢٢) قدر من الفخار ذو بدن كمثري وفوهة ضيقة ومقبض واحد ق. ٣هـ/٩م  
أغلب الظن لتخزين المواد الغذائية حفريات الجميرا محفوظة بمتحف دبي

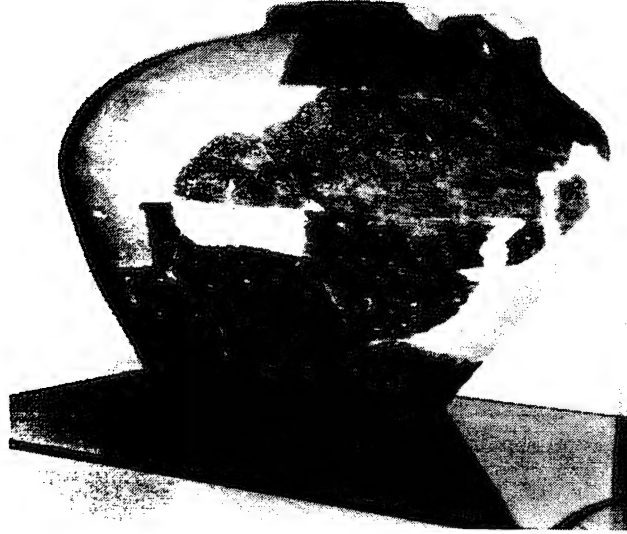


صورة (٢٣) جره من الفخار ذو بدن كمثري الشكل وفوهة ضيقة وأذنين ق. ٣هـ/٩م  
أغلب الظن لحزن المواد الغذائية، حفريات الجميرا، محفوظة بمتحف دبي

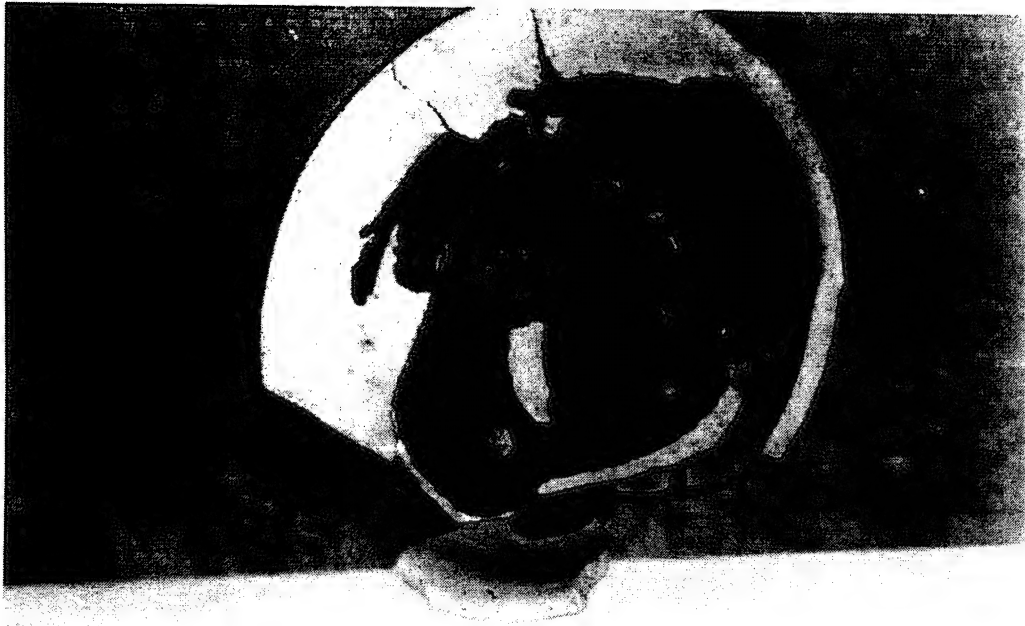
صورة (٢٤) جره كمثري الشكل ذو فوهة ضيقة ومقبضين ق. ٣هـ/٩م  
أغلب الظن لحفظ المواد الغذائية، محفوظة بمتحف دبي



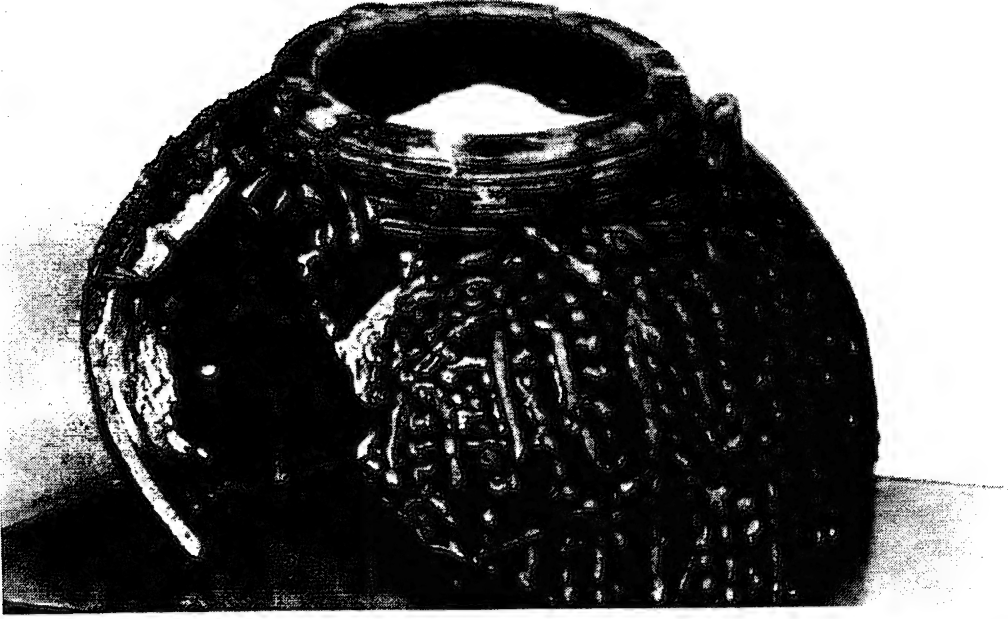
صورة (٢٥) قدر من الفخار المطلي كمثري الشكل له قاعدة ضيقة وعلى بدنه من أعلى عراوي يعلق منها  
ق. ٣هـ/٩م ربما لحزن السمن والدهن أو العسل ، محفوظة بمتحف دبي



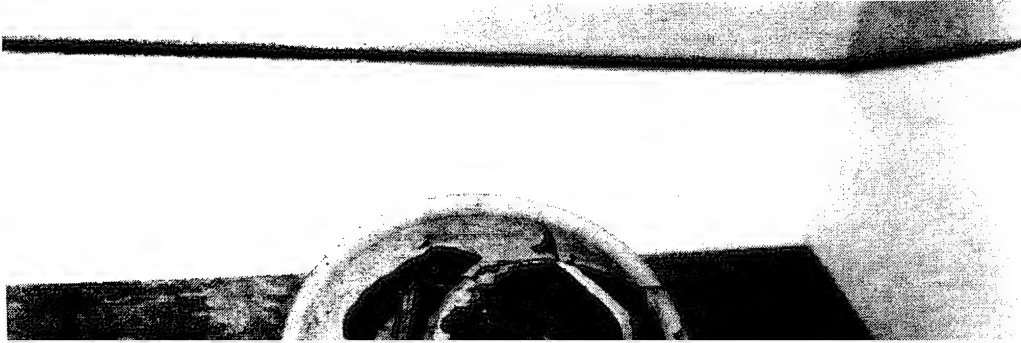
صورة (٢٦) قدر من الفخار المطلي بطلاء زجاجي أخضر فاتح ق. ٣هـ/٩م  
حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

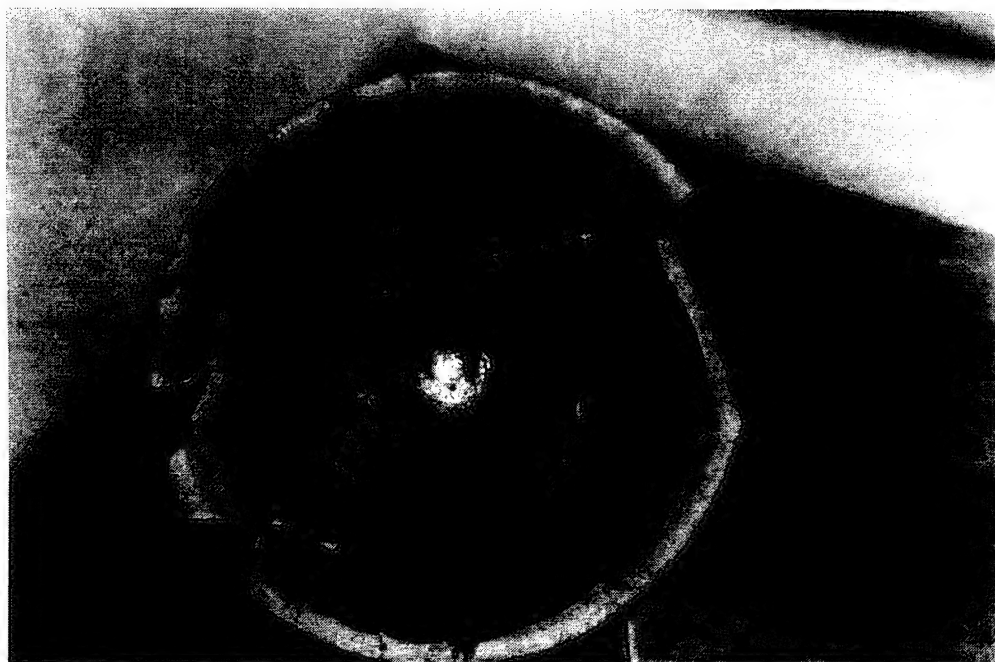


صورة (٢٧) صحن من الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأخضر الداكن ق. ٣هـ/٩م  
حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

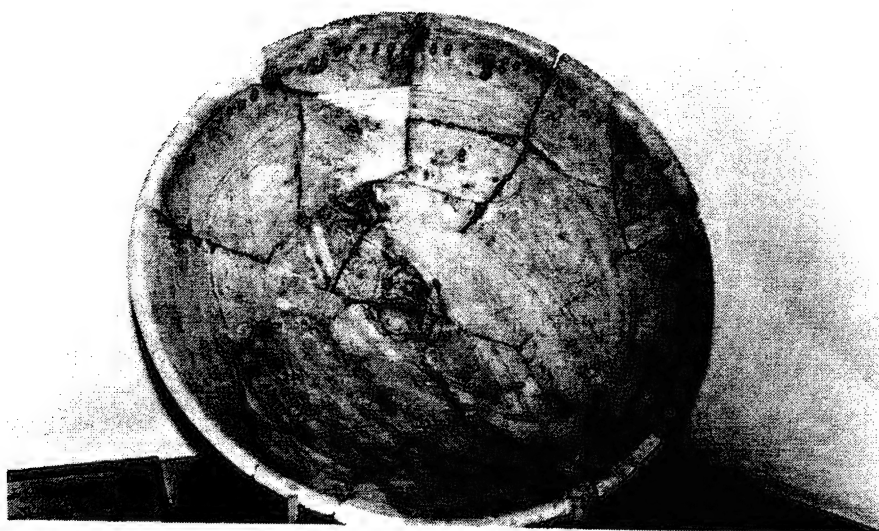


صورة (٢٨) جزء من قدر من الخزف ذو الزخارف القالبية البارزة تحت الطلاء الزجاجي الأخضر  
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي





صورة (٣٠) صحن من الخزف ذو الطلاء الزجاجي الأصفر الزيتي  
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣١) صحن من الخزف المزور تحت الطلاء  
ق. ٣هـ/٩م حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣٢) أجزاء من أطباق من البورسلين الصيني  
عثر عليها في حفائر الجميرا محفوظة بمتحف دبي



صورة (٣٣) إناء من الزجاج الأخضر عثر عليه من حفائر الجميرا محفوظ بمتحف دبي

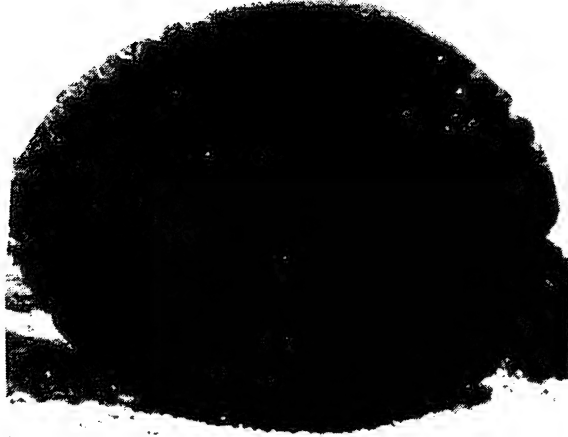


صورة (٣٤) بقايا إناء زجاجي عثر عليه في حفائر الجميرا ق. ٣هـ / ٩م محفوظ بمتحف دبي



صورة (٣٥) بوتقة من النحاس ذات يد طويلة وثلاث أرجل قصيرة القطر ٧,٥٠ سم محفوظة بمتحف دبي





صورة (٣٦) درهم عباسي مؤرخ بسنة ٢٤٠هـ عثر عليه في حفائر الجميرا  
نقلًا عن دليل دبي التاريخية متحف دبي

## التعليقات

- (١) Koy (Sheirly): Emirates Archaeological Heritage, Dubai. 1988. p. 73.
- (٢) Hellyer (Peter): Hidden Riches (An Archaeological introduction to the United Arab Emirates).  
Abu Dhabi. 1998. p. 130.
- (٣) Dubai Museen: Historical Dubai, Dubai. 2002. p. 3.
- (٤) د. فوزي عبدالرحمن، *الرائد في فن التنقيب عن الآثار*، ط ٢ (ليبيا: منشورات جامعة بنغازي، ١٩٩٣م)، ٢١٨.
- (٥) يتميز الزجاج العباسي في القرن ٣هـ / ٩م بأنه ذو لون أخضر أو أزرق وأن معظمه ينفذ بأسلوب النفخ في القالب (انظر وجدان علي نايف، *الأمويين، العباسيين، الجمعية الملكية الأردنية للفنون الجميلة* (عمان: ١٩٨٨م، ١٣٣).
- (٦) تشير المصادر إلى أن نحاس ماجان (الإمارات وعمان) كان مشهوراً بل كان يصدر إلى معظم البلدان. انظر د. حمد بن صراي، *منطقة الخليج العربي* (أبو ظبي: ٢٠٠٠م)، ٢٨.
- (٧) هذا التاريخ واقع في فترة حكم المتوكل على الله والتي تقع سنة ٢٣٢هـ وفي عهده ظهر بوضوح نفوذ الأتراك في سامراء حيث كانت مقر الخلافة العباسية وهو يمثل بداية العصر العباسي الثاني. د. هاشم عبدالراضي، *قضايا ومواقف في التاريخ العباسي*، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ١٢٨.
- (٨) من المعروف أن عدد كبير من أهل الخليج خصوصاً سكان المناطق الساحلية كانت حرفتهم الرئيسية هي التجارة بين الشرق وبين العراق وشبه الجزيرة العربية، وكان النقل البحري يمثل جزء كبير من مصادر دخلهم. انظر د. فاطمة الصايغ، *الإمارات من القبيلة إلى الدولة*، ط ١ (العين: ١٩٩٧م)، ١٩؛ وانظر أيضاً د. عبدالرزاق المعاني، *التجارة والملاحة في الخليج العربي* (الشارقة: ٢٠٠١م)، ٢٥.



الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية  
حتى نهاية العصر العباسي الأول  
(دراسة تحليلية مقارنة)

د. علي أحمد إبراهيم الطائش  
أستاذ مشارك بقسم الآثار والمتاحف

اشتهرت الجزيرة العربية منذ زمن بعيد بالمنشآت المعمارية بأنواعها المختلفة، وخير دليل على ذلك ما كشفت عنه حفائر الفاو من منشآت معمارية متنوعة، شيدت إما من الأحجار المثبتة بالمونة، وإما من قوالب اللبن، وكسيت جدرانها بطبقة جصية<sup>(١)</sup>، وهذا يدل عن خبرة العرب قبل الإسلام بالعمارة .

ولم تنته خبرة عرب الجزيرة العربية المعمارية هذه بدخول الإسلام، ولكنها ظلت باقية ومستمرة منذ عصر الرسول ﷺ وحتى العصر العباسي، وخير دليل على ذلك ما كشفت عنه حفائر الريزة من منشآت معمارية متنوعة بصفة عامة والمنشآت الدينية بصفة خاصة (المساجد)<sup>(٢)</sup>.

وكان الرسول ﷺ أول من وضع بذور العمارة الإسلامية منذ وصوله إلى المدينة المنورة، وتشيد المسجد الجامع في وسطها، بالإضافة إلى مساجد الصلوات الخمس في الخطط<sup>(٣)</sup>.

ولقد انتشرت المساجد في أرجاء ﷺ عند غزوته تبوك في شهر رجب عام ٩هـ / ٦٣١م سبعة المدينة المنورة، وفي كثير من المناطق التي سار فيها الرسول عشر مسجدا، ويحتمل أن يكون الرسول ﷺ قد أمر بنفسه بتخطيط بعض المساجد، أو أنها شيدت بشكل سريع ومبسط بتوجيهات منه<sup>(٤)</sup>.

وقد سار الخلفاء الراشدون ومن جاء بعدهم من الخلفاء والولاة المسلمين حتى العصر العباسي على نهج الرسول ﷺ في عمارة المساجد وتوسعتها وزخرفتها، أو إضافة عناصر معمارية، أو أثاثات متعلقة بها وبوظائفها، وأصبحت من سماتها والدالة عليها مثل المنبر، والمفدنة، ودكة المبلغ، والمقصورة، وكروسي المصحف وغيرها.

وأصبح تخطيط مسجد الرسول ﷺ هو التخطيط الذي يهتدي به في تخطيط المساجد داخل الجزيرة العربية أو في خارجها، ولاسيما في القرون الأربعة الأولى من الهجرة، كما صار أهم الطرز المعمارية لهذه المساجد في العصور والأقطار الإسلامية<sup>(٥)</sup>.

ويرجع السبب في ذلك من غير شك إلى أن المسلمين أمروا أن يتأسوا بالرسول ﷺ، وبالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، ولا سيما في الأمور التي تتعلق بالعبادات<sup>(٦)</sup>، كما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقال الله ﷻ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾<sup>(٧)</sup>، كما روي عن الرسول ﷺ (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)<sup>(٨)</sup>.

ويتألف تخطيط أو طراز مسجد الرسول ﷺ بصفة عامة من صحن أو مكشوف مربع أو مستطيل المسقط تحيط به أربع ظلات عادة ما تكون ظلة القبلة هي أكبر الظلات اتساعا وعمقا، والظلات مقسمة إلى أروقة بواسطة صفوف من البائكات ترتكز عقودها على أعمدة ودعامات، وعرف هذا التخطيط بإسم التخطيط التقليدي، أو التخطيط النبوي<sup>(٩)</sup>.

ويلقي هذا البحث الضوء على أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية التي شيدت منذ الرسول ﷺ وحتى العصر العباسي، والتي اتسمت بتعدد طرزها وأنماطها وعلى الرغم من هذا التعدد إلا أنه حوافظ على التخطيط التقليدي، وهو تخطيط مسجد الرسول ﷺ، وهو الصحن والظلات الأربع، ويرجع هذا التعدد إلى عدة عوامل من أهمها على سبيل المثال لا للحصر:

### العامل الجغرافي :

وكان العامل الجغرافي له أكثر من دور في تخطيط المساجد، فقد اختلفت تضاريس الجزيرة العربية بشكل ملحوظ ما بين مناطق جبلية وعرة وصحاري منبسطة، وأودية وسهول ساحلية: ففي المنطقة الغربية والجنوبية يوجد سلاسل جبلية مرتفعة، ويقل الارتفاع تدريجيا كلما اتجهنا إلى الشرق حتى نصل إلى المناطق السهلية المطلة على الخليج العربي، كما تميزت المناطق الجنوبية من الجزيرة العربية بوجود غابات وأشجار الوعر والأثل والزيتون وغيرها بالإضافة لأشجار النخيل، ولذا توفرت مواد البناء اللازمة للعمارة، وهي الأخشاب والحجر الجيري والرملي والطوب اللبن<sup>(١٠)</sup>.

كما اتسمت بلاد الجزيرة العربية أيضا بالجو الصحراوي الحار، ولكي يتلافى معمار الجزيرة العربية التقلبات الجوية والحرارة داخل منشآته المعمارية بصفة عامة، والدينية بصفة خاصة فشيّد جدرانها بطريقة تخفض الحرارة لإيجاد طقس ملطف بداخلها، فشيّدت من الطوب اللبن؛ لأنه أفضل مادة لامتصاص الحرارة، بالإضافة إلى تشييدها سميكة حتى لا يتأثر الداخل بالتقلبات الجوية، وجعلت الأساسات من الحجر، وذلك لحمايته من السيول والرطوبة<sup>(١١)</sup>.

كما كان للعامل الجغرافي دوره في تسقيف المساجد، فمن المعروف أنه بعد أن انتهى الرسول ﷺ من بناء مسجده، واشتد الحر على المسلمين بداخل المسجد -وخاصة في صلاتي الظهر والعصر- فقالوا : يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فظلل، فقال: نعم فأمر له بسواري من جذوع النخل شقه، ثم طرح عليها العوارض (الجسور الخشبية)

والخصف والأذخر (الجريد والخص)، ثم غطي السقف بالطين بعد فترة لتسرب مياه الأمطار خلال السقف وسقوطها على المصلين<sup>(١٢)</sup>، ثم استبدلت هذه الأعمدة (السواري) من جذوع النخل في عصر عثمان بن عفان رضي الله عنه (٢٩-٣٠هـ / ٦٤٩-٦٥٠م) بأعمدة من الحجر النحيت<sup>(١٣)</sup>.

لذا نجد أن معمار الجزيرة العربية لتوافر مصادر البناء ببلاده استطاع أن يستخدم في معظم مساجد الجزيرة العربية الدعامات أو الأعمدة المتخذة من الحجر بأشكالها المختلفة في البائكات التي تقسم ظلات المساجد إلى أروقة لكي تتحمل أن يتركز عليها مباشرة السقف الخشبي، أو ينطلق من أعلاها العقود سواء أكانت موازية أم عمودية على جدار القبلة، لكي تقسم سقف المسجد إلى مساحات مستطيلة أو مربعة لكي يسهل تسقيفها.

كما تحكمت المساحة في تخطيط المساجد من حيث موقعها، واتساعها، وانتظام أضلاعها، بالإضافة إلى ارتباط المعمار بخطط تنظيم الطريق، الذي يجعل المعمار مضطرا إلى أن يكون الضلع الخارجي للمسجد (الواجهة) موازيا لجدار القبلة، وأحيانا عن هذا انحراف في الضلع الخارجي بعض الشيء<sup>(١٤)</sup>.

بالإضافة إلى تحديد موضع القبلة، حيث يشكل هذا العامل العنصر الأول من عناصر تخطيط المسجد، وهو المحور الذي يتشعب منه جميع عناصر التخطيط الأخرى للمسجد<sup>(١٥)</sup>، كما يحدد طبيعة المسقط الأفقي (التخطيط) فإما أن يكون ذو مسقط مربع أو قريب من المربع، أو ذا مسقط مستطيل عرضي أو رأسي<sup>(١٦)</sup> وأيضاً كان للعقيدة الإسلامية دورها في وضع الخطوط الرئيسية للمعمار التي يجب أن يراعيها عند تخطيط المسجد منها على سبيل المثال عمق ظلة القبلة، واتساع رواق المحراب (القبلة)، وذلك من إقبال المصلين على الصف الأول، وجود المئذنة لإعلان الآذان، عدم وجود فتحات مداخل في مقدمة المسجد، بل في مؤخره، وعلى جانبيه حتى لا يقطع الداخل صفوف المصلين<sup>(١٧)</sup>.

ولذا وقع اختياري على دراسة طرز أهم المساجد الباقية في الجزيرة العربية التي اتسمت بتعددتها، ليكون موضوع البحث في الندوة العالمية الخامسة التي ينظمها كل من قسم التاريخ، وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب- جامعة الملك سعود، والمنعقدة في الفترة من ١٠-١٢ شعبان ١٤٢٤هـ / ٦-٨ أكتوبر ٢٠٠٣م.

ونستطيع في ضوء أهم المساجد الباقية أن نحصر طرز هذه المساجد في ثلاثة طرز على النحو الآتي:

- الطراز الأول : طراز المسجد ذي الأعمدة الخشبية والمغطى بسقف خشبي .
- الطراز الثاني : طراز المسجد التقليدي (الصحن الأوسط ويحيط به أربع ظلات ) .
- الطراز الثالث : طراز المسجد غير التقليدي ( المسجد ذي الأروقة دون الصحن).

**الطراز الأول: طراز المسجد ذو الأعمدة الخشبية والمغطى بسقف خشبي**

يعتبر مسجد الرسول ﷺ هو أقدم أمثلة المساجد ذات الأعمدة الخشبية والسقف الخشبي المسطح<sup>(١٨)</sup>، فكان ابتداء تشييده في شهر ربيع الأول من السنة الأولى للهجرة، وقد باشر العمل بنفسه، وكان مسقطه قريباً من المربع، فيبلغ عرضه من الشرق إلى الغرب ٦٠ ذراعاً (حوالي ٣٠م)، وطوله من الشمال إلى الجنوب ٧٠ ذراعاً (حوالي ٣٥م)، وشيد أساساته من الحجر لمسافة ثلاثة أذرع (حوالي ١٥م) يعلوه جدار من اللبن، وفتح به ثلاثة أبواب (باب في المؤخرة، وباب في كل من الضلعين الشرقي والغربي). أما من الداخل فكان يشتمل على ظلة واحدة تتكون من ثلاثة صفوف (سواري) من جذوع النخل، كل صف به ست اسطوانات (شكل ١)، وأخذ السقف من جذوع النخل، والجريد، وغطي بالطين<sup>(١٩)</sup>.

وعلى الرغم مما اتسم به تخطيط مسجد الرسول ﷺ من البساطة، إلا أنه كان الأصل الأول للمساجد الكبرى الأولى<sup>(٢٠)</sup> التي شيدت في الأمصار الإسلامية الأولى في عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه منها: مسجد البصرة (١٤هـ / ٦٣٥م)<sup>(٢١)</sup>، ومسجد الكوفة (١٥هـ / ٦٣٦م)<sup>(٢٢)</sup> بالعراق، ومسجد عمرو بن العاص (٢١هـ / ٦٤٢م) بفسطاط مصر<sup>(٢٣)</sup>، ومسجد القيروان بتونس (٥٠ - ١٠٥هـ / ٦٧٠ - ٧٣٢م)<sup>(٢٤)</sup> (أشكال ٢-٣) في عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان.

ثم ظهر الطراز نفسه في شرق العالم الإسلامي، ومن أقدم أمثله مسجد عروس الفلك الذي شيده السلطان محمود الغزنوي (٣٨٩-٤٢١هـ / ٩٩٨-١٠٣٠م) في غزنة (أفغانستان حالياً)<sup>(٢٥)</sup>، ثم ظهر بعد ذلك في بعض مساجد بلاد الأناضول<sup>(٢٦)</sup>.

**الطراز الثاني: طراز المسجد التقليدي (الصحن الأوسط ويحيط به أربع ظلات)**

وظهر لهذا الطراز ثلاثة أنماط في مساجد الجزيرة العربية الباقية وهي على النحو الآتي:

- النمط الأول: مسجد ذو مسقط مربع أو قريب من المربع.
- النمط الثاني: مسجد ذو مسقط مستطيل عرضي.
- النمط الثالث: مسجد ذو مسقط مستطيل رأسي.

**النمط الأول: مسجد ذو مسقط مربع أو قريب من المربع**

ومن أمثلة هذا النمط : مسجد الرسول ﷺ في العصر الأموي، والجامع الكبير بصنعاء (٦هـ / ٦٢٧م)، والمسجد الغربي بمدينة الربرة (القرن ٣هـ / ٩م)، ومسجد البطالية بالمنطقة الشرقية<sup>(٢٧)</sup> (٤٦٩-٦٠١هـ / ١٠٧٦-١٢٠٤م) (خريطة ١).

## مسجد الرسول ﷺ في العصر الأموي : (٨٨ - ٩١هـ / ٧٠٧ - ٧١٠م)

جرت توسعة لمسجد الرسول ﷺ في عصر الخلفيتين الراشدين عمر بن الخطاب (١٧هـ / ٦٣٨م)، وعثمان بن عفان (٢٩هـ / ٦٤٩م) <sup>(٢٨)</sup>، ولكن التوسعة المهمة من حيث الناحية المعمارية والفنية كانت في العصر الأموي عندما أمر الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك عامله على المدينة المنورة عمر بن عبد العزيز بتوسعته، وإعادة بنائه ما بين سنتي ٨٨ - ٩١هـ / ٧٠٧ - ٧١٠م <sup>(٢٩)</sup>، حيث اكتمل تخطيط مسجد الرسول ﷺ وأصبح هو النموذج المتبع في معظم تخطيطات المساجد والذي يعرف باسم التخطيط التقليدي أو التصميم النبوي <sup>(٣٠)</sup>.

وأصبح تخطيط مسجد الرسول ﷺ عبارة عن مساحة مربعة المسقط تقريبا (شكل ٤) <sup>(٣١)</sup> يبلغ عرضه ١٦٧,٥ ذراعا، وطوله ٢٠٠ ذراعا، ويشتمل تخطيطه من الداخل على صحن أوسط يحيط به أربع ظلات تشرف عليه بيئات معقودة، أكبر هذه الظلات هي ظلة القبلة التي تتكون من خمسة أروقة بواسطة خمسة صفوف من الأعمدة (بائكات)، ترتفع فوق تيجان أربعة صفوف منها من جهة جدار القبلة عوارض خشبية (جسور) تسير موازية لجدار القبلة، أما الصف الأول من جهة الصحن فتعلو تيجانه عقود موازية لجدار القبلة يبلغ عددها أحد عشر عقدا <sup>(٣٢)</sup>، يقطعها في الوسط رواق عمودي (بلاطة عمودية) (شكلا ٤ - ٥) على جدار القبلة - أي وضع العوارض الخشبية (الجسور) أعلى الأعمدة في اتجاه عمودي على جدار القبلة - وكان هذا الرواق يبدأ من جهة الصحن إلى أن ينتهي عند الرواق الأول من جهة جدار القبلة أمام المحراب، أي لا يقطع جدار القبلة، كما ورد وصفه عند ابن عبد ربه (توفي سنة ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) عند وصفه لظلة القبلة فيقول <sup>(٣٣)</sup>: "وقبالة القبلة موسطة البلاطات (الأروقة) بلاط (رواق) مذهب كله شقت به البلاطات من الصحن إلى أن ينتهي إلى البلاط (الرواق) الذي بالمحراب ولا يشقه".

وبناءً على ما ورد في وصف ابن عبد ربه يعد مسجد الرسول ﷺ (النبوي) بعد عمارة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك على يدي عامله عمر بن عبد العزيز، هو المثال الأول في تاريخ المساجد الذي يشتمل على رواق عمودي (محاذ قاطع) يقطع صفوف الأروقة الموازية لجدار القبلة، وسرعان ما ظهر أكثر تطورا في الجامع الأموي بدمشق (٨٧ - ٩٦هـ / ٧٠٦ - ٧١٤م) (شكل ٦) الذي شيده أيضا نفس الخليفة الأموي (الوليد بن عبد الملك)، وانتهى من بنائه بعد الفراغ من عمارة مسجد الرسول ﷺ بحوالي خمس سنوات (أي سنة ٩٦هـ / ٧١٤م) <sup>(٣٤)</sup>، وهو أقدم مثال باق في العمارة الإسلامية، ثم ظهر بعد ذلك في هذا العصر الأموي في المسجد الأقصى بعد تجديدات كل من الخلفيتين عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك له (٧٢ - ٩٦هـ / ٦٩١ - ٧١٤م) (شكل ٧) <sup>(٣٥)</sup>، وفي المسجد الملحق بالزاوية الجنوبية الغربية بقصر الحير الغربي (١١٠هـ / ٧٢٨م) <sup>(٣٦)</sup>، ثم ظهر بعد ذلك في العصر العباسي كما في مسجد القيروان بتونس بعد تجديد زيادة الله الأغلب سنة ٢٢١هـ / ٨٣٦م <sup>(٣٧)</sup>، ثم ظهر بعد ذلك في العصور التي تلتها ومنها العصر الفاطمي في مصر <sup>(٣٨)</sup>.



طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول

أما الظلة المقابلة للقبلة فهي مشاهد أيضا لظلة القبلة (شكلا ٤ - ٥) فتتكون من خمسة أروقة بواسطة خمسة صفوف (بائكات) من الأعمدة تشرف على الصحن ببائكة معقودة من أحد عشر عقدا، يليها أربعة صفوف من الأعمدة يعلوها عوارض خشبية (جسور) تسير موازية لجدار القبلة.

بينما الظلتان الجانبيتان: فالشرقية تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاثة صفوف من الأعمدة (بائكات) تشرف على الصحن ببائكة معقودة من تسعة عشر عقدا عموديا على جدار القبلة، أما البائكات الداخلية فيعلو أعمدتها عوارض خشبية (جسور) تسير عمودية أيضا على جدار القبلة. أما الظلة الغربية فتتكون من أربعة أروقة بواسطة أربع بائكات تشرف ببائكة معقودة مشابهة للظلة المقابلة لها، وأيضاً تتشابه معها من حيث البائكات الداخلية.

### الجامع الكبير بصنعاء (٦٢٧هـ/ ٦٢٧م) :

ويعد من أقدم المساجد في اليمن، وله أهمية خاصة من حيث إن من أمر بتشيدته هو الرسول ﷺ في السنوات الأولى من الهجرة، مما يعد من المساجد العتيقة في العالم الإسلامي<sup>(٣٩)</sup>.

وقد اختلفت المصادر التاريخية حول مؤسسه، وإن كان هناك شبه اتفاق على أن مؤسسه هو إما الصحابي وثر ابن يَحْنَس الأنصاري الذي أرسله الرسول ﷺ واليا على صنعاء سنة ٦٢هـ/ ٦٢٧م، وأمره ببناء هذا المسجد، أو الصحابي فروة بن مسيك المرادي، وهو الأرجح<sup>(٤٠)</sup>.

وكان تشييد الجامع في بدايته بسيطا ومسقطه مربع الشكل، ويبلغ طوله ١٢م وله مدخل واحد، ويشتمل من الداخل على ثلاث ظلات، وقد تعرض هذا الجامع إلى مراحل مستمرة من التجديد والتعمير والإضافة خلال العصور الإسلامية، من أهمها تلك التي أجريت له في كل من العصر الأموي أيام الوليد بن عبد الملك سنة ٨٦-٩٦هـ/ ٧٠٥ - ٧١٥م، والعصر العباسي على يد الأمير علي بن الربيع سنة ١٣٦هـ/ ٧٥٤م<sup>(٤١)</sup>.

وتخطيطه الحالي (شكل ٨) هو مسقطه قريب من المربع (٦٥×٦٨ م) يدخل إليه عبر اثني عشر بابا، ويشتمل من الداخل على صحن أوسط تحيط به أربع ظلات أكبرها وأعمقها ظلة القبلة (الشمالية)، وتتكون من خمسة أروقة بواسطة خمس بائكات معقودة موازية لجدار القبلة ترتكز عقودها على أعمدة ودعامات، وفتح بصدر جدار القبلة دخلة المحراب.

أما الظلة المقابلة للقبلة (الجنوبية) فتتكون من أربعة أروقة بواسطة أربع بائكات معقودة تسير عقودها موازية لجدار القبلة أيضا. أما الظلتان الجانبيتان فكل منهما تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاث بائكات معقودة.

### الجامع الغربي بمدينة الريزة<sup>(٤٢)</sup>: القرن (٣هـ/ ٩م)

وهو مشيد من الأحجار ذات الأحجام المختلفة، ومسقطه قريب من المربع (٢٠،١٥×٢٢،٧٥م) (شكل ٩). ويشتمل من الداخل على صحن أوسط، يحيط به أربع ظلات أكبرها وأعمقها ظلة القبلة التي تتكون من رواقين

بواسطة بائكتين من الأعمدة، كل بائكة تتكون من ستة أعمدة أسطوانية، كما يتضح من خلال قواعد الأعمدة المربعة، أو مستطيلة المسقط، وفتح بصدرة دخلة المحراب، وهي نصف دائرية عميقة، وعلى يمينها قاعدة المنبر. أما الظلال الثلاث الأخرى فكل منها يتكون من رواق واحد.

وعند تأصيل هذا النمط من تخطيطات المساجد من حيث إحاطة الصحن بأربع ظلال، نجده أولاً في المسجد الحرام بعد توسعته الثانية في خلافة الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه سنة ٢٦هـ / ٦٤٧م<sup>(٤٣)</sup> كما ورد في المصادر التاريخية، منها على سبيل المثال ما ورد عند البلاذري بقوله: "ويقال إن عثمان بن عفان أول من اتخذ للمسجد الأروقة، وأخذها حين وسعه"<sup>(٤٤)</sup>. ويتطابق هذا النص مع ما أورده الديار البكري حيث يذكر: "ثم لما استخلف عثمان بن عفان رضي الله عنه ابتاع دوراً سنة ست وعشرين ووسع المسجد الحرام بها أيضاً، وبني المسجد والأروقة فكان عثمان أول من اتخذ للمسجد أروقة"<sup>(٤٥)</sup>، وذلك لوقاية المسلمين من حرارة الشمس أثناء الصلاة - وخاصة في صلاتي الظهر والعصر - كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بمسجده بالمدينة المنورة (كما سبق القول).

أما بالنسبة لتأصيل المسجد ذي المسقط المربع أو القريب من المربع، فقد ظهر في العراق أولاً عندما قام زياد ابن أبيه، والي العراق من قبل الخليفة معاوية بن أبي سفيان بإعادة بناء كل من مسجدي البصرة والكوفة ما بين سنتي ٤٤-٥١هـ / ٦٦٥-٦٧٠م<sup>(٤٦)</sup>، واتبع تخطيط مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بعد توسعة عثمان بن عفان سنة ٢٩هـ / ٦٤٩م من حيث اشتماله على خمسة أروقة بواسطة خمسة فوف من الأعمدة (بائكات)، يعلوها عوارض خشبية (جسور) يرتكز عليها السقف أي بدون عقود، وقد لاحظ هذا التشابه ابن جبير وسجلها في رحلته<sup>(٤٧)</sup>. أما الظلال الثلاث الأخرى فكل منها يتكون من رواقين فقط، وأصبحت هذه سمة في المساجد العراقية ذات التخطيط المربع المسقط، أو القريب منه.

ثم ظهر هذا النمط من المساجد في مسجد البصري بجنوب الشام (شكل ١١) الذي شيده الخليفة الأموي يزيد ابن عبد الملك سنة ١٠٢هـ / ٧٢٠م<sup>(٤٨)</sup>، وأيضاً مسجد العلوي في مدينة إسكاف بني جنيد بالعراق الذي شيده الوالي على هذه المدينة خال بن عبد الله القسري من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك سنة ١١٠هـ / ٧٢٨م (شكل ١٢)، ومسقطه مربع غير منتظم الأضلاع<sup>(٤٩)</sup>، والمسجد الجامع في حرّان شمال الرقة، وشيد بين سنتي ١٢٦-١٣٢هـ / ٧٤٤-٧٥٠م<sup>(٥٠)</sup>.

ومن أمثلة هذا النمط في العصر العباسي مسجد بغداد الذي شيده الخليفة أبو جعفر المنصور، وبدأ في تشييده سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م (شكل ١٣)<sup>(٥١)</sup>، ومسجد الرقة الذي شيده نفس الخليفة أيضاً سنة ١٥٥هـ / ٧٧٢م (شكل ١٤)<sup>(٥٢)</sup>.

ومن أمثلة هذا النمط في مصر جامع أحمد بن طولون بالقاهرة (٢٦٣-٢٦٥هـ / ٨٧٦-٨٧٨م)<sup>(٥٣)</sup> (شكل

**النمط الثاني: مسجد ذو مسقط مستطيل عرضي**

ويتميز هذا النمط أن ظلة القبلة فيه تتكون من ثلاثة أروقة عرضية بواسطة ثلاث بائكات موازية لجدار القبلة، وعادة ما يقطعها رواق عمودي (مجاز قاطع).

ومن أقدم أمثلة هذا النمط في الجزيرة العربية بل وفي العالم الإسلامي كله هو:

**مسجد عمر بن الخطاب :**

ويقع بوسط مدينة دومة الجندل، وهو من أقدم المساجد الأثرية بالجزيرة العربية، ومحافظا على تخطيطه منذ إنشائه، لأنه لم يتعرض لإعادة بناء أو توسعة، وينسب هذا المسجد إلى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه (٥٤)، ومسقطه مستطيل عرضي (٣٢,٥ × ١٨ م) .

ويشتمل تخطيطه من الداخل على ظلة واحدة تحتل ثلثي مساحة المسجد تقريبا (٥٥) (شكل ١٦) وهي ظلة القبلة، وهي تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاثة صفوف من الدعامات الحجرية (بائكات) موازية لجدار القبلة، يتكون الصف الأول والثاني من جهة الصحن من تسع دعامات، بينما الثالث يتكون من عشر دعامات، تعلوها عوارض خشبية (جسور) موازية لجدار القبلة. وفتح بصدر جدار القبلة دخلتان عميقتان مستطيلتان: إحداهما، وهي الأكثر اتساعا وعمقا للمحراب، والأخرى للمنبر.

ويتقدم ظلة القبلة ويوازيها من الجهة الشمالية صحن مكشوف مستطيل المساحة أيضا، ويشغل جزءاً كبيراً منه من جهة الشمال مصلى صغير مستطيل المسقط (٢,٥ × ١٨ م) بصدره دخلة محراب نصف دائرية عميقة غير أصيلة ولكنها مضافة في وقت لاحق. ويستخدم هذا المصلى مصلى شتوي، أو مصلى للنساء في شهر رمضان، ويشكل هذا المصلى الظلة المقابلة لظلة القبلة، وتتكون من رواق واحد (شكل ١٦) (٥٦).

وقد ظهر هذا النمط بعد ذلك في العصر الأموي بالشام في الجامع الأموي بدمشق (شكل ٦) (٨٧-٩٦هـ/٧٠٦-٧١٤م) (٥٧)، ولكن ظهر -هذا النمط- في هذا الجامع بصورة متطورة كما يتضح من تخطيطه الذي يتكون من صحن أوسط تحيط به أربع ظلات أكبرها وأعماقها ظلة القبلة التي تتكون من ثلاثة أروقة بواسطة ثلاث بائكات معقودة تسير عقودها موازية لجدار القبلة، يقطعها في الوسط رواق عمودي (مجاز قاطع) تتوسطه قبة خشبية تعرف باسم قبة النسرة. أما الظلات الثلاث الأخرى فيتكون كل منها من رواق واحد فقط (شكل ٦) (٥٨) ٥٨ .

ويتضح من تخطيط الجامع الأموي أنه يجمع ما بين تخطيط مسجد الرسول ﷺ بالمدينة (شكل ٥)، ومسجد عمر بن الخطاب بدومة الجندل (شكل ١٦)، فأخذ من الأول التخطيط التقليدي (الصحن الأوسط، ويحيط به أربع ظلات والرواق العمودي (المجاز القاطع) الذي يقطع ظلة القبلة، ولكن ظهر أكثر تطورا -كما سبق القول-، بينما

أخذ من الثاني المسقط العرضي، وظلة القبلة التي تتكون من ثلاثة أروقة، والتي تسير موازية لجدار القبلة، ولكن ظهرت الظلة فيه بصورة متطورة حيث أصبحت بأكثها معقودة، وترتكز عقودها على أعمدة ودعامات<sup>(٥٩)</sup>.

### النمط الثالث: مسجد ذو مسقط مستطيل رأسي

ويتمثل هذا النمط في مسجد الرسول ﷺ بعد تجديده وتوسعته في العصر العباسي:

وذلك على يدي الخليفة المهدي العباسي سنة ١٦٢ - ١٦٥هـ / ٧٧٨ - ٧٨٢م (شكل ١٨)، واستقرت حدود المسجد على حالها إلى أن أحترق سنة ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م<sup>(٦٠)</sup>، وكان الرحالة ابن جبير قد زاره في سنة ٥٨٠هـ / ١١٨٤م، وترك وصفا دقيقا له، هو في واقع الأمر وصف لحالة المسجد، وتخطيطه في العصر العباسي أيام الخليفة المهدي (أي في سنة ١٦٥هـ / ٧٨٣م) (شكل ١٨).

ذكر ابن جبير أنه كان بالمسجد حينذاك بيت للصلاة (ظلة القبلة) يشمل خمسة أروقة بواسطة خمسة صفوف (بائكات) من الأعمدة بكل منها سبعة عشر عمودا، وله مؤخر (الظلة الشمالية) فيه مثل العدد من الأروقة والأعمدة، وبالشرقية ثلاثة أروقة، والغربية أربعة أروقة<sup>(٦١)</sup> (شكل ١٨).

وعند مقارنة هذا النمط من مساجد الجزيرة العربية وهو الصحن والظلات الأربع ومسقطه مستطيل الرأسي، نجد أقدم أمثله في شرق العالم الإسلامي في مسجد دمعان بإيران، وهو من أقدم المساجد القائمة بها، وقد شيد فيما بين سنتي ١٣٠ - ١٧٠هـ / ٧٤٧ - ٧٨٦م<sup>(٦٢)</sup> (شكل ١٩).

وقد سارت تخطيطات المساجد العراقية في العصر العباسي على هذا النمط كما في : مسجد سامراء (٢٣٥هـ / ٨٥٠م)<sup>(٦٣)</sup> (شكل ٢٠)، ومسجد أبي دلف (٢٤٥هـ / ٨٦٠م)<sup>(٦٤)</sup> (شكل ٢١).

### الطراز الثالث: طراز المسجد غير التقليدي (المسجد ذي الأروقة دون الصحن)

يتضح من خلال المساجد الباقية بالجزيرة العربية أن تخطيط هذا الطراز عبارة عن مساحة ذات مسقط مستطيل عرضي أو رأسي قسمت من الداخل إلى أروقة بواسطة عدد من صفوف الدعامات أو الأعمدة (بائكات) تختلف هذه البائكات من مسجد إلى آخر.

ومن أمثلة هذا الطراز الباقية على سبيل المثال لا الحصر :

- مسجد جواثي بمدينة الأحساء بالمنطقة الشرقية (شكل ٢٢).

- ومسجد المنطقة السكنية الجنوبية بالربذة (شكل ٢٣) (خريطة ١).

**مسجد جواثي:**

يقع هذا المسجد في منطقة جواثي بمدينة الأحساء، وتبعد ١٧ كم شمال شرق مدينة الهفوف بالمنطقة الشرقية<sup>(٦٥)</sup>، وكانت مدينة مزدهرة أيام الرسول ﷺ، ولهذا المسجد أهمية خاصة حيث يعد المسجد الثالث بالجزيرة العربية بعد مسجد قباء ومسجد الرسول ﷺ<sup>(٦٦)</sup>، وأيضاً أول مسجد في الإسلام شيد خارج المدينة المنورة، في أيام الرسول ﷺ<sup>(٦٧)</sup>.

وشيد هذا المسجد من الطوب اللبن، ويتكون حالياً من مساحة مستطيلة المسقط (شكل ٢٢)<sup>(٦٨)</sup>، تنقسم من الداخل إلى ثلاثة أروقة بواسطة بائكتين معقودتين .

**مسجد المنطقة الجنوبية بالربذة<sup>(٦٩)</sup>: (شكل ٢٣)**

ويرجع تاريخه إلى القرن ٣-٤هـ / ٩-١٠م، وهو ذو مساحة مستطيلة المسقط (٣٠،٣٠×١٢،٣٠م)، ويشتمل من الداخل حالياً على أربع قواعد مستطيلة المسقط من الحجر، كانت تعلوها الأعمدة التي تحمل السقف، قسم هذا المسجد إلى ثلاثة أروقة، وفتح بصدر هذا المسجد دخلة المحراب، وهي دخلة عميقة ومستطيلة المسقط (شكل ٢٣).

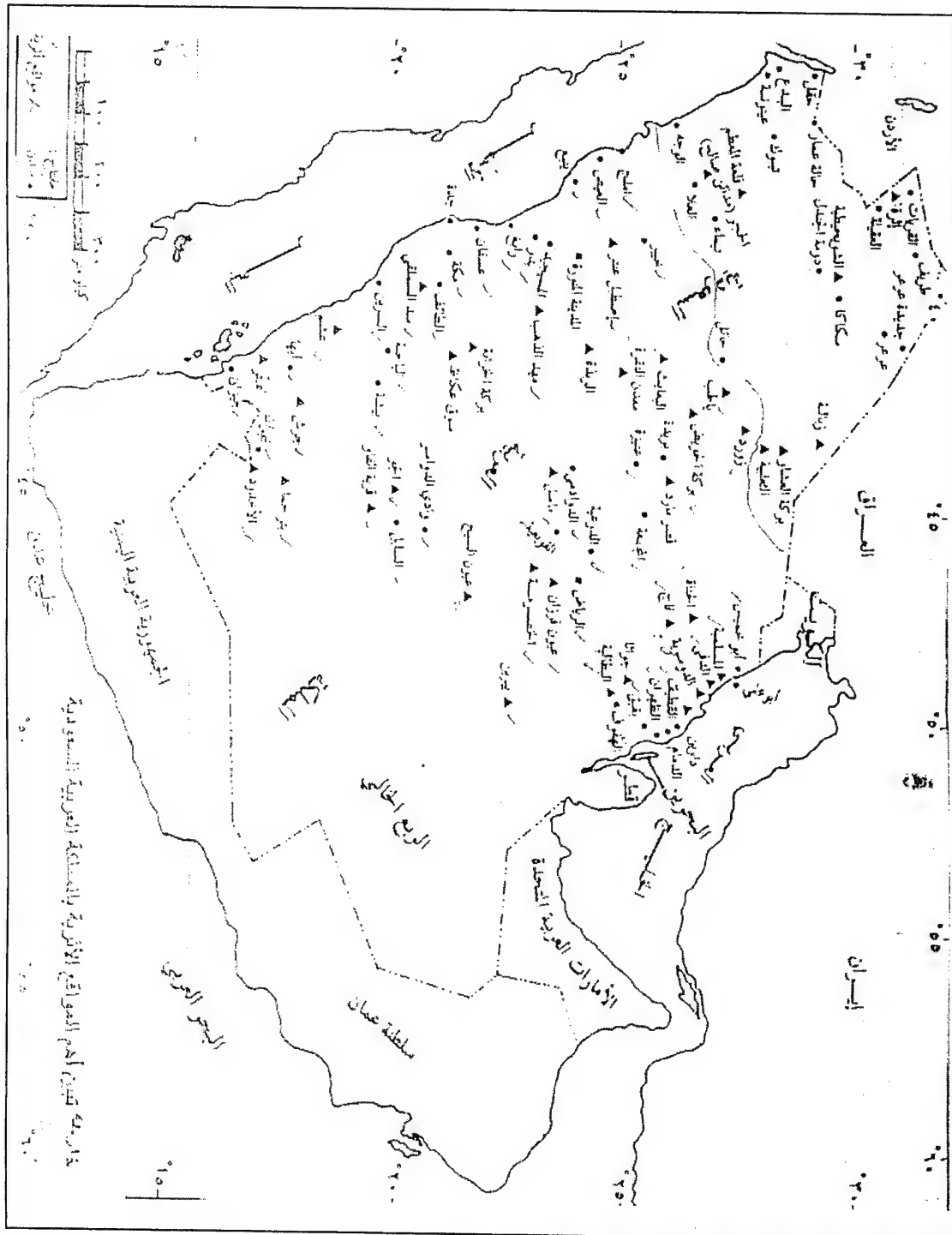
وعند تأصيل هذا الطراز من المساجد نجد أنه قد ظهر في مساجد الأمصار الإسلامية الأولى منها على سبيل المثال لا الحصر مسجد جواثي، ثم جامع عمرو ابن العاص بفسطاط مصر عند تشييده سنة ٢١هـ / ٦٤١م (شكل ٣).

أما أقدم أمثله الباقية ببلاد الشام فترجع إلى العصر الأموي، وتتمثل في تخطيط كل من: مسجد قصر الحلابات (شكل ٢٤)، ومسجد خان الزيب (شكل ٢٥)، ومسجد أم الوليد (شكل ٢٦)، وكل هذه المساجد يرجع تشييدها في الفترة المحصورة ما بين سنتي ٨٩-١٣٣هـ / ٧٠٨-٧٥٠م<sup>(٧٠)</sup>.

وظهر هذا الطراز أيضاً في بعض مساجد الغرب الإسلامي<sup>(٧١)</sup>، منها على سبيل المثال لا الحصر مسجد رباط سوسة (٢٠٦هـ / ٨٢١م)<sup>(٧٢)</sup> (شكل ٢٧)، ومسجد بوفتاته بسوسة (٢٢٣-٣٢٦هـ / ٨٣٨-٨٤١م)<sup>(٧٣)</sup> (شكل ٢٨)، ومسجد الباب المردوم بطليطلة بالأندلس (٣٩٠هـ / ٩٩٩-١٠٠٠م)<sup>(٧٤)</sup> (شكل ٢٩).

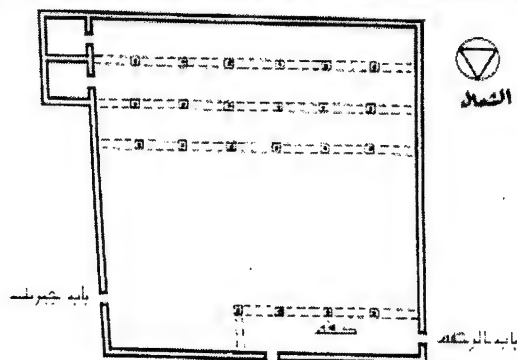
كما ظهر أيضاً هذا الطراز في شرق العالم الإسلامي، كما يتضح في مسجد بلخ في أفغانستان (القرن ٣هـ / ٩م)<sup>(٧٥)</sup> (شكل ٣٠).

وختاماً فهذا البحث يلقي الضوء على (طرز أهم المساجد في الجزيرة العربية الباقية حتى العصر العباسي)، فإذا كنت وفقت في تحديد هذه الطرز فله الحمد، وإذا قصرت فيكون هذا البحث ما هو إلا بداية لدراسة أعمق وأشمل لطرز مساجد الجزيرة العربية.



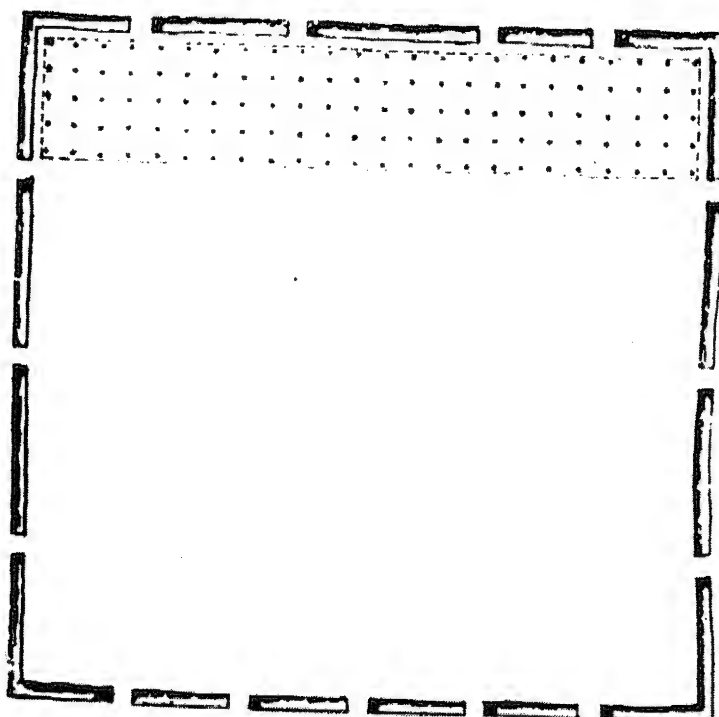
خريطة (١): أهم المواقع الأثرية بالمملكة العربية السعودية

الطرز الأول: طراز المسجد ذو الأعمدة الخشبية والمغطى بسقف خشبي .

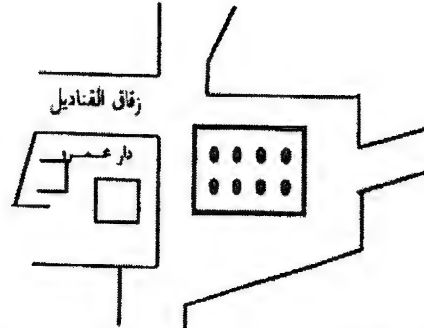


١٠٠ ٥٠ ٢٥ ١٢ ٦ ٣ ١ ٠

شكل (١) : المسقط الأفقي للمسجد النبوي في أيام الرسول (ص) .  
(عن: صالح لمعي)

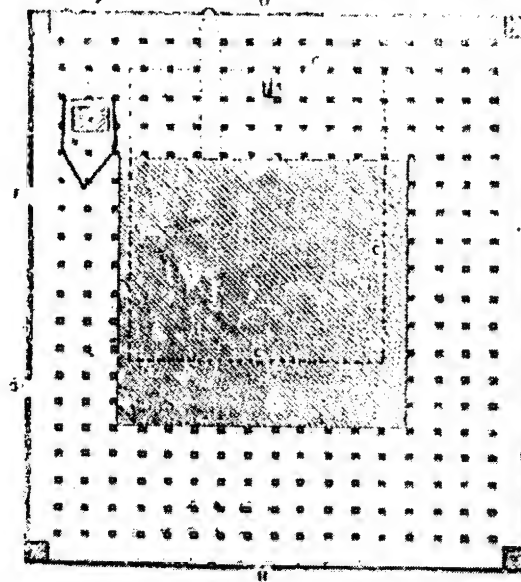


شكل (٢) : المسقط الأفقي لمسجد الكوفة الأول (١٥٠هـ/٦٣٦م) .  
(عن: فريد شافعي)



شكل (٣) : رسم تصويري للمسقط الأفقي لمسجد عمرو بن العاص سنة إنشائه  
٦٤٢/هـ م (عن: أحمد فكري).

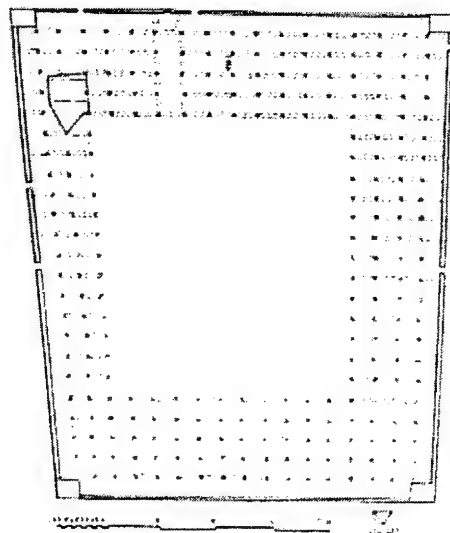
الطراز الثاني : طراز المسجد النقيدي (الصحن والأربع ضلالت)  
النمط الأول : ذو مسقط مربع أو قريب من المربع .



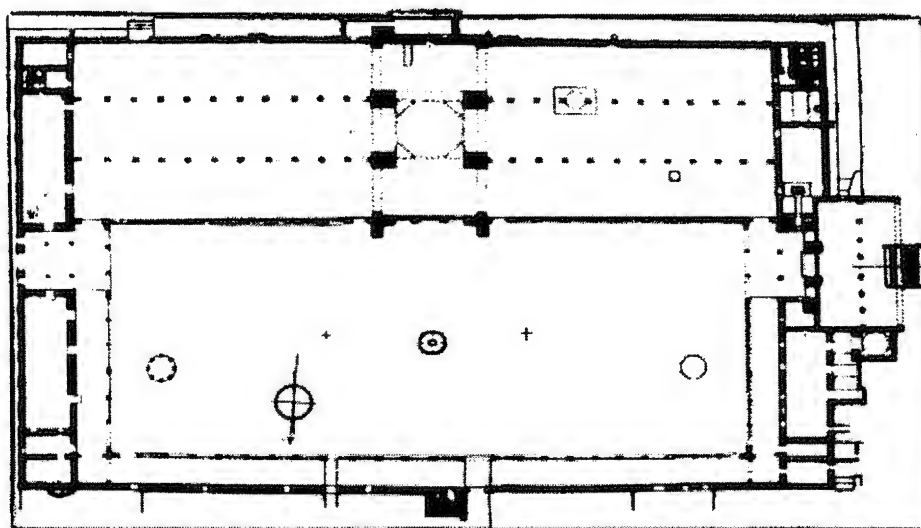
شكل (٤) : المسقط الأفقي لمسجد الرسول (ص) بعد تجديدات الوليد  
٨٨-٩١هـ/٧٠٧-٧١٠م (عن: سوفاجيه).



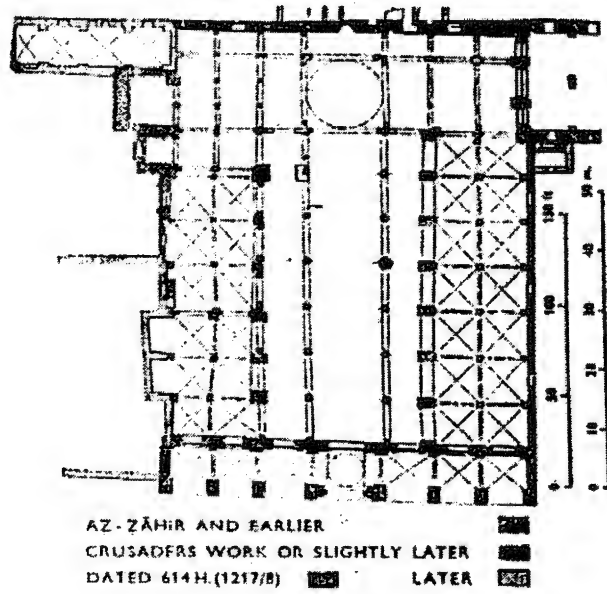
طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول



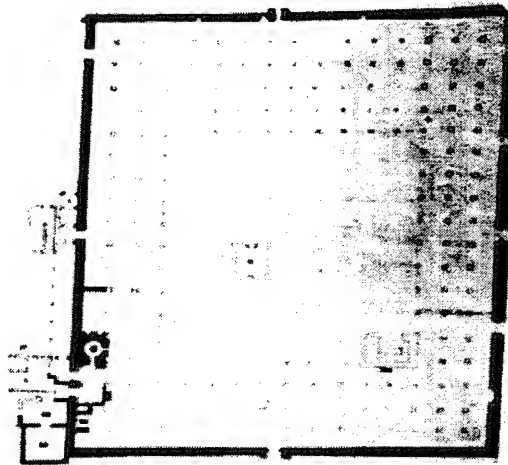
شكل (٥) : المسقط الأفقي لمسجد الرسول (ص) في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (٨٨-٩١هـ/٧٠٧-٧١٠م) (عن: صالح لمعي).



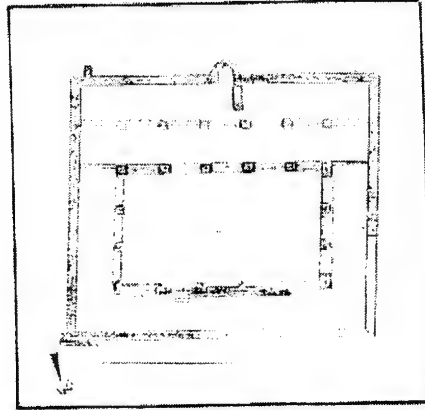
شكل (٦) : المسقط الأفقي للجامع الأموي بدمشق (٨٧-٩٦هـ/٧٠٦-٧١٤م) (عن: سوسن سليمان).



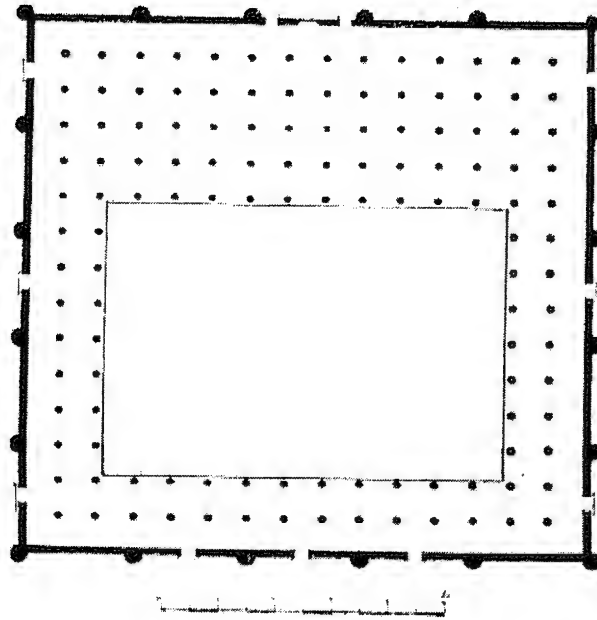
شكل (٧) : المسقط الأفقي للمسجد الأقصى في العصر الأموي (٥٧٢/٦٩١ م).  
(عن: كريزويل)



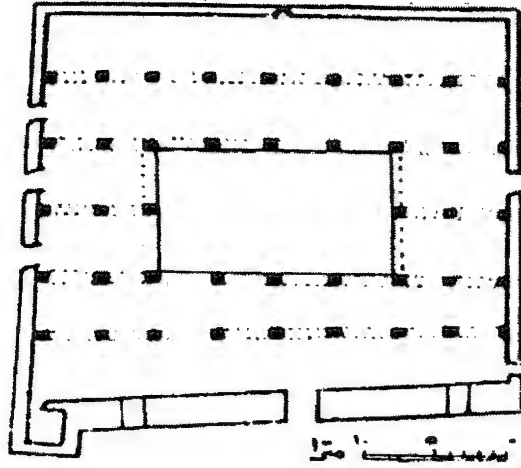
شكل (٨) : المسقط الأفقي للجامع الكبير بصنعاء (سنة ١٢٢٧/١٢٦٧ م).  
(عن: مصطفى شبيحة)



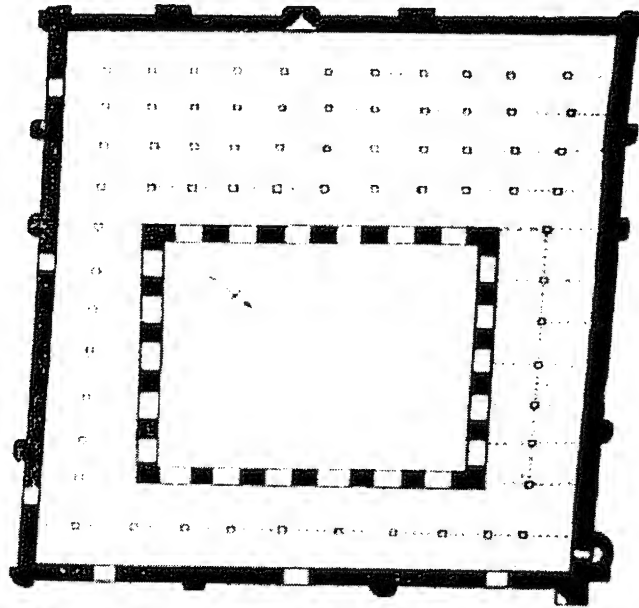
شكل (٩) : المسقط الأفقي للجامع الغربي بمدينة الربذة (القرن ٣هـ/٩م).  
 (عن: سعد الراشد).



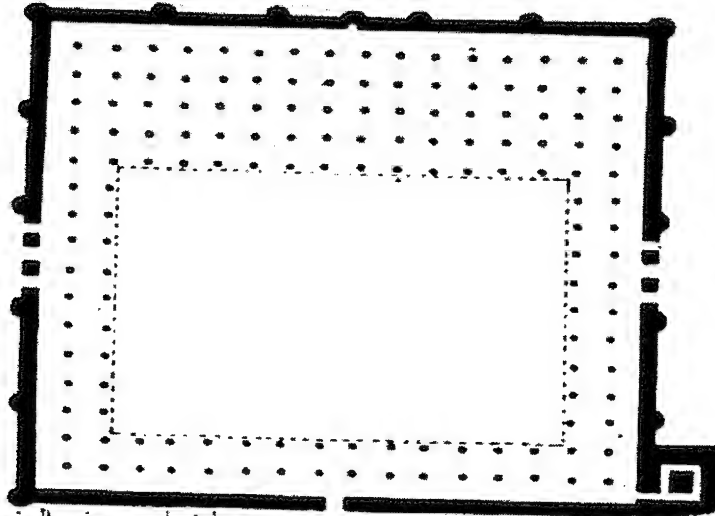
شكل (١٠) : المسقط الأفقي لمسجد البصرة والكوفة بعد عمارة زياد بن أبيه  
 (٤٤-٥١هـ/٦٦٥-٦٧٠م).  
 (عن: فريد شافعي).



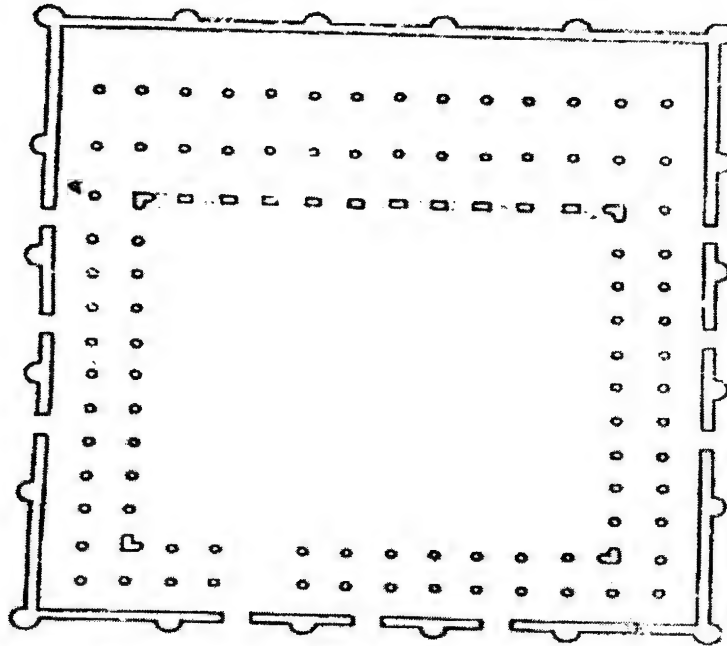
شكل (١١) : المسقط الأفقي لمسجد البصري بجنوب الشام في عصر يزيد بن عبد الملك (١٠٢هـ/٧٢٠م) .  
(عن: أحمد فكري) .



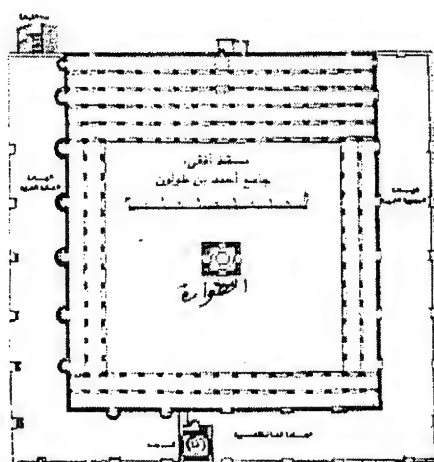
شكل (١٢) : المسقط الأفقي لمسجد العلوي بمدينة إسكاف بني جنيد بالعراق (١١٠هـ/٧٢٨م) .  
(عن: أحمد فكري) .



شكل (١٣) : المسقط الأفقي لجامع بغداد في أيام أبي جعفر المنصور  
(عن: أحمد فكري) • (١٤٩هـ/٧٦٢م) •

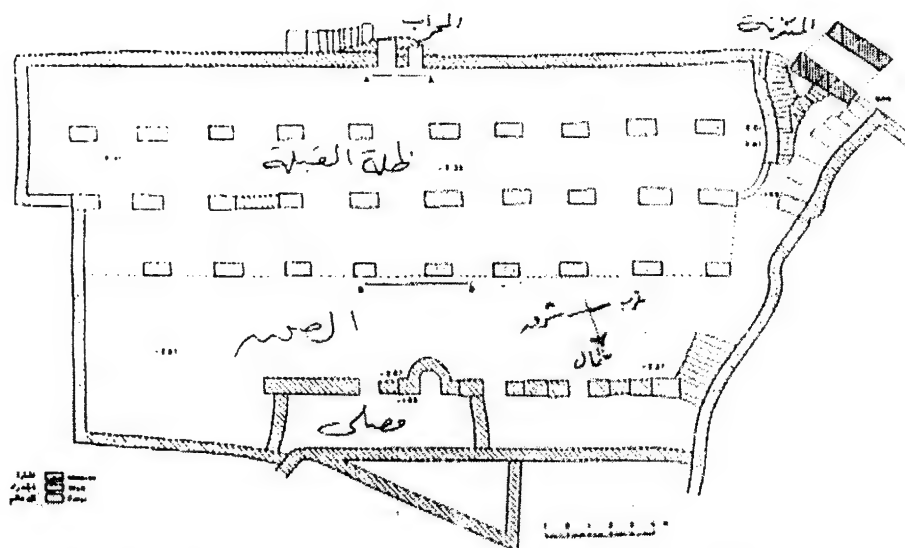


شكل (١٤) : المسقط الأفقي لمسجد الرقة في عصر أبي جعفر المنصور  
(عن: أحمد فكري) • (١٥٥هـ/٧٧٢م) •

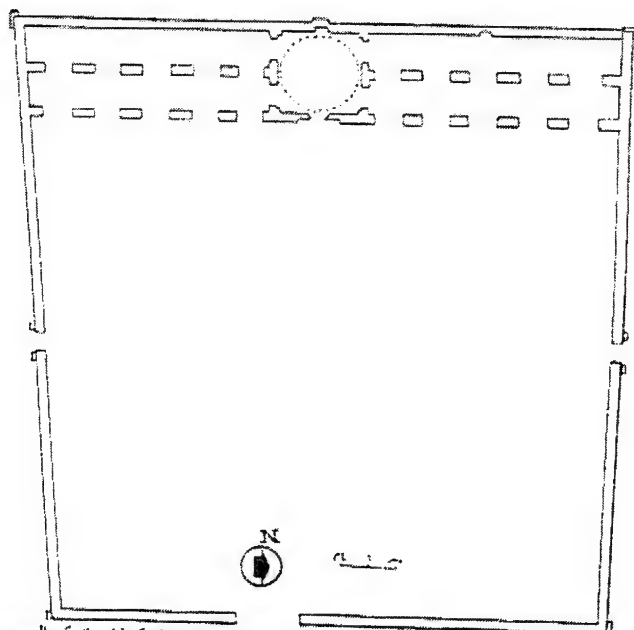


شكل (١٥) : المسقط الأفقي لجامع أحمد بن طولون بالقاهرة (٢٦٣-٢٦٥هـ /  
٨٧٦-٨٧٨م) \* (عن: فريد شافعي) \*

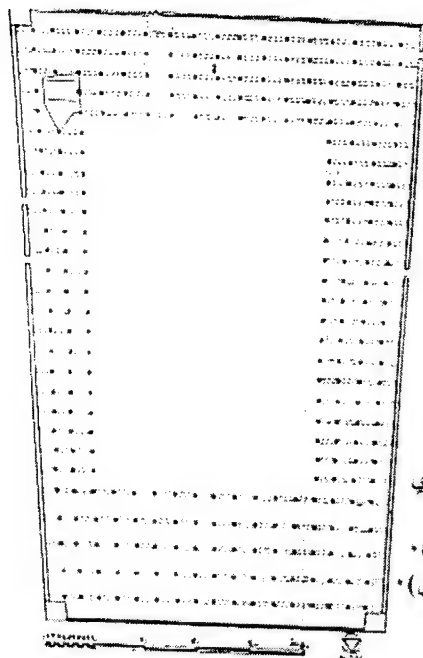
النمط الثاني : ذو مسقط مستطيل عرسي \*



شكل (١٦) : المسقط الأفقي لمسجد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بدومة الجندل  
(عن: خليل المعقل) \*

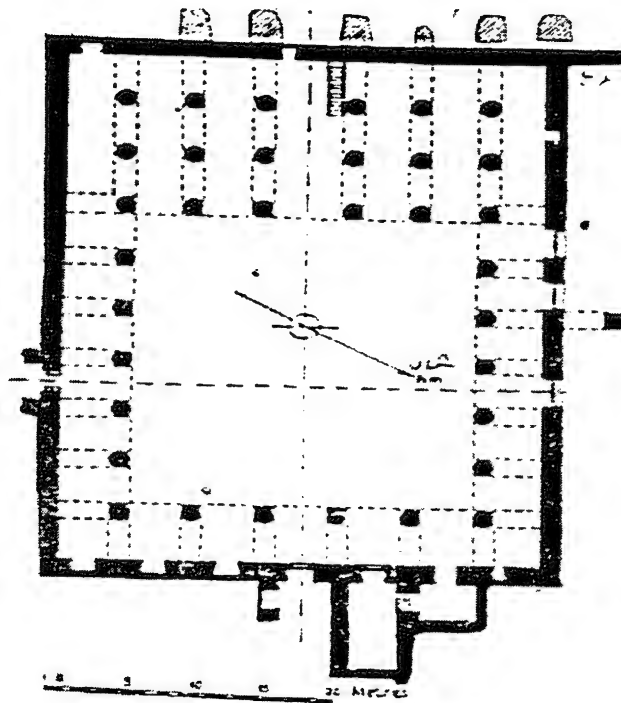


شكل (١٧) : المسقط الأفقي لجامع البطالية بالإحساء بالمنطقة الشرقية بالسعودية  
(عن: فهد الحسين) • (٤٦٩-٦٠١هـ/١٠٧٦-١٢٠٤م) •



النمط الثالث : ذو مسقط مستطيل رئيسي •

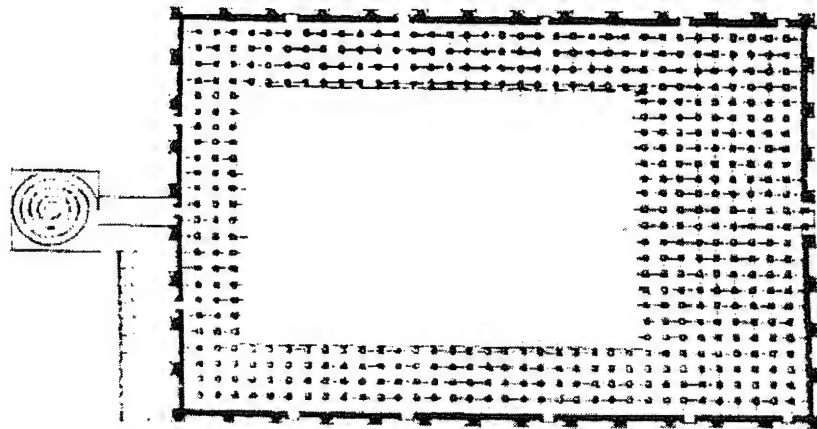
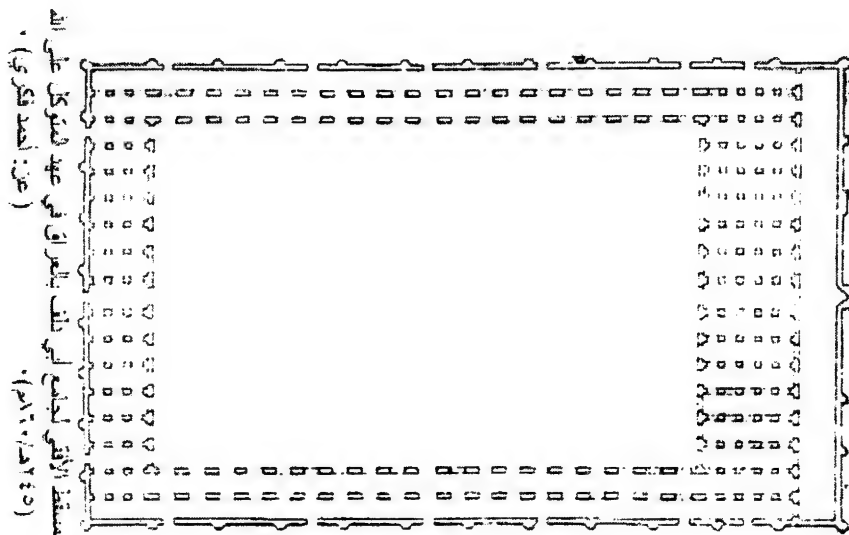
شكل (١٨) : المسقط الأفقي للمسجد النبوي  
بعد عمارة الخليفة العباسي المهدي  
(١٦٢-١٦٥هـ/٧٧٨-٧٨٢م) •  
(عن: صالح لمعي) •



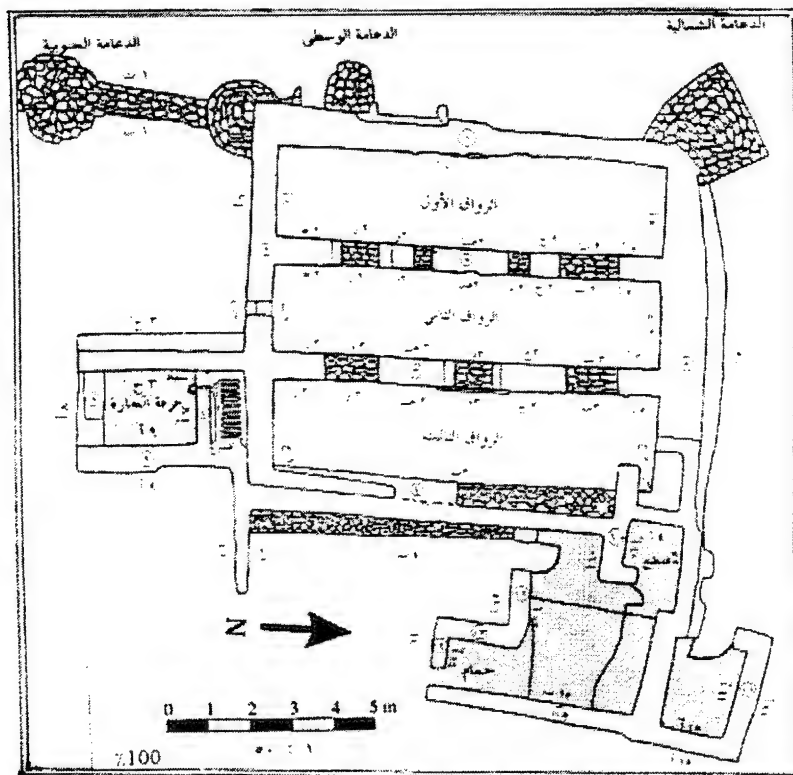
شكل (١٩) : المسقط الأفقي لمسجد شمس الدين بایران (١٣٠-١٧٠هـ/٧٤٧-٧٨٦م) •  
 (عن: أحمد فكري) •



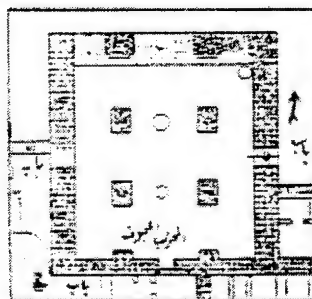
طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول



الطرز الثالث : طراز المسجد غير التقليدي ( ذو الأروقة دون نصحن ) \*

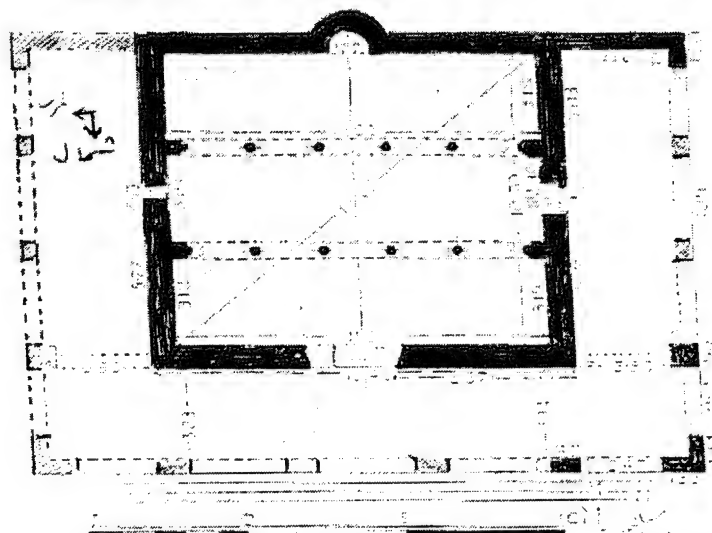


شكل (٢٢) : المسقط الأفقي لمسجد جواش بالإحساء بالمنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية (عن: علي صالح المغنم) \*

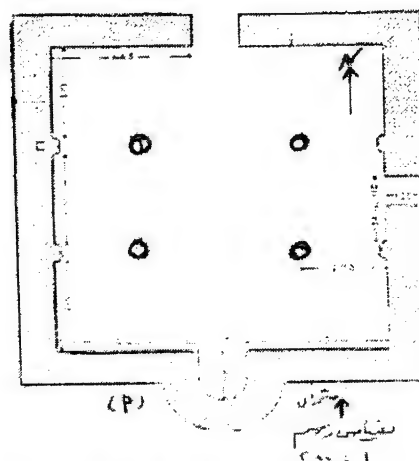


شكل (٢٣) : المسقط الأفقي لمسجد المنطقة السكنية الجنوبية بالربذة (القرن ٩/هـ) (عن: سعد الراشد) \*

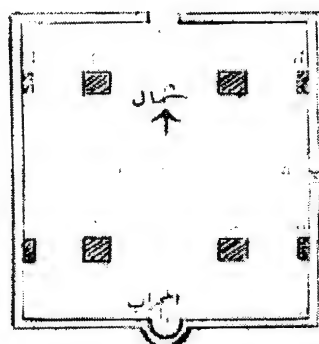
طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول



شكل (٢٤) : المسقط الأفقي لمسجد قصير الحلايات .

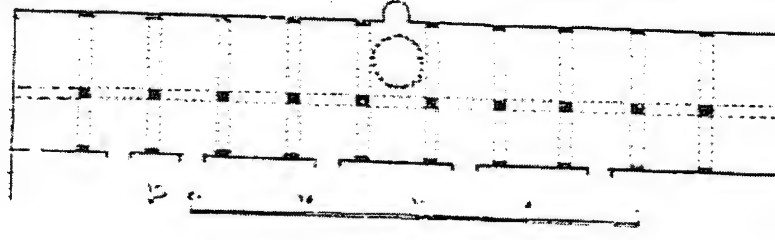


شكل (٢٥) : المسقط الأفقي لمسجد خان الزبيب .

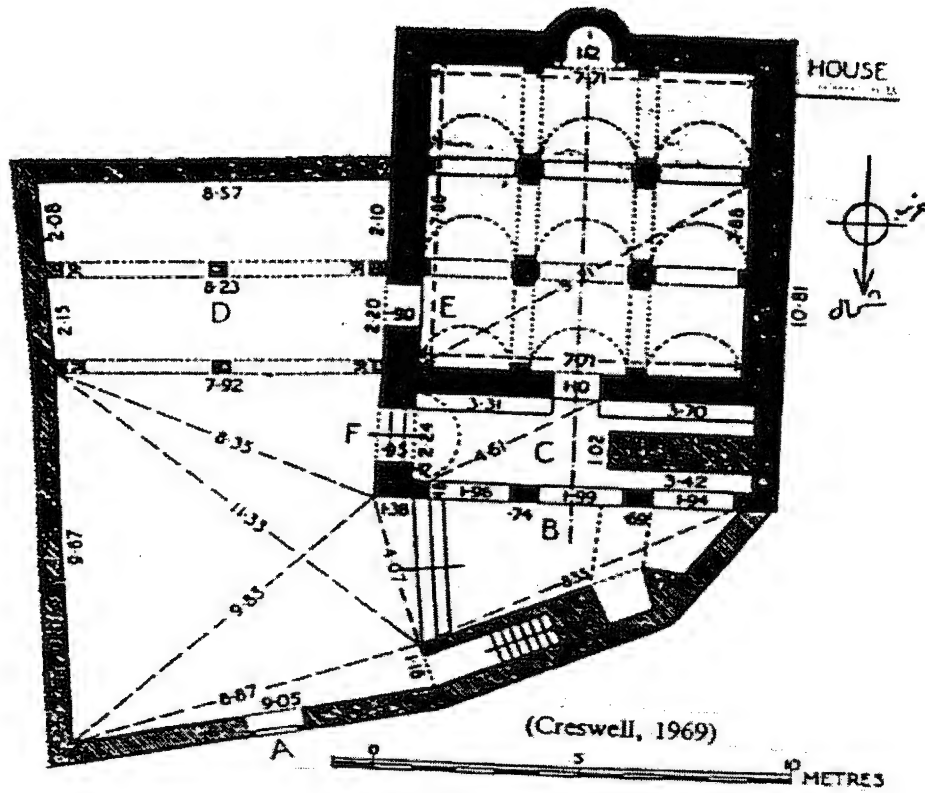


شكل (٢٦) : المسقط الأفقي لمسجد أم الوليد .

أشكال (٢٤-٢٦) : ثلاثة مساجد أموية بالشام (٨٩-١٣٢ هـ / ٧٠٨-٧٥٠ م) .

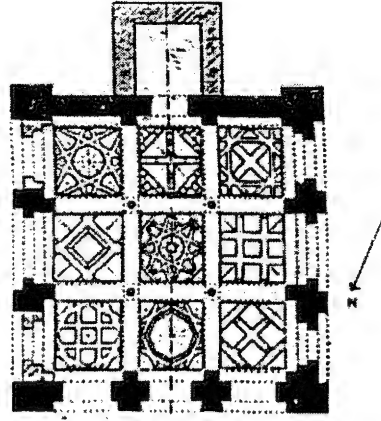


شكل (٢٧) : المسقط الأفقي لمسجد رياض سوسة في عهد زيادة الله الأغلب.  
(عن: أحمد فكري). (٢٠٦ هـ / ١٢١ م).

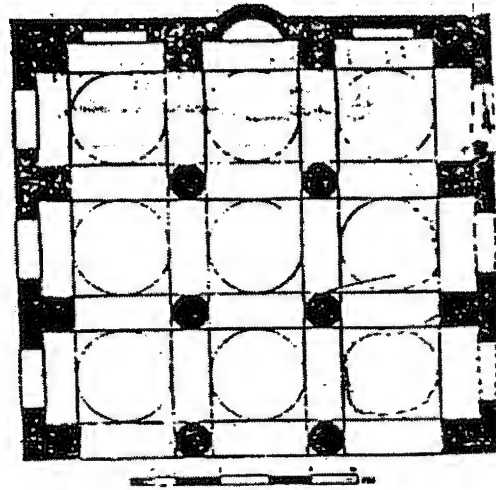


شكل (٢٨) : المسقط الأفقي لمسجد بوفتاتة في سوسة (٢٢٣-٢٢٦ هـ / ٨٣٨-٨٤١ م).  
(عن: كريزويل).

طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول



شكل (٢٩) : مسقط أفقي لمسجد الباب المردوم بطليطلة (٣٩٠هـ/٩٩٩-١٠٠٠م).  
( عن : أسامة طلعت )



شكل (٣٠) : مسقط أفقي لمسجد بلخ في أفغانستان (الربع الثاني من القرن ٣هـ/٩م)  
(عن : GOLOMBEK)

## التعليقات

- (١) عبدالرحمن الأنصاري، قرية "الفاو"، صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (جامعة الرياض، ١٣٧٧-١٤٠٢هـ)، ١٨.
- (٢) سعد عبدالعزيز الراشد، الربة، صورة للحضارة العربية المبكرة في المملكة العربية السعودية، جامعة الملك سعود (الرياض: ١٤٠٥هـ)، ٤٦-٤٧.
- (٣) عن المدينة المنورة وتطورها العمراني وتراثها المعماري أنظر: صالح لمعي مصطفى، المدينة المنورة، تطورها العمراني وتراثها المعماري (بيروت: ١٩٨١م).
- (٤) عن هذه المساجد أنظر: سعد عبد العزيز الراشد: "الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم" (ضمن الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، الجزء الثاني)، جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ١٤٧-١٤٨.
- (٥) حسن الباشا: المدخل إلى الآثار الإسلامية (القاهرة: ١٩٩٦م)، ١٠٨.
- (٦) حسن الباشا: "أثر عمارة عثمان بن عفان رضي الله عنه في المسجد الحرام في تخطيط المساجد وفي العمارة الإسلامية" (ضمن الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، الجزء الثاني)، جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ٢٣٥.
- (٧) قرآن كريم، سورة الأحزاب، آية ٢١.
- (٨) مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد ناصر الألباني، الجزء الرابع، ٢١.
- (٩) فريد شافعي، العمارة العربية في مصر الإسلامية، المجلد الأول، عصر الولاة (القاهرة: ١٩٧٠م)، ٣٧٣؛ العمارة العربية الإسلامية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، (الرياض: ١٩٨٢م)، ١٠، ٨٢.
- (١٠) محمد محمود أمين: "دور البيئة الجغرافية في ضوء أنماط العمارة التقليدية بالمملكة العربية السعودية"، مجلة الدارة، العدد الثاني، السنة ٢٢، ربيع الثاني (١٤١٧هـ)، ١٤٩-١٥٢.
- (١١) محمد عبدالله النويصر: "خصائص التراث العمراني في المملكة العربية السعودية"، مجلة الدارة المثوية، مجلة الدارة المثوية، السعودية (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)، ٢١.
- (١٢) محمد هزاع الشهري، عمارة المسجد النبوي منذ إنشائه حتى نهاية العصر المملوكي، ط ١ (دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠٠م)، ٣٤-٣٥.
- (١٣) صالح لمعي، المدينة المنورة، ٦٥.
- (١٤) يعتبر مهندس جامع الأقمر (٥١٩هـ / ١١٢٥م) في العصر الفاطمي أول من احترم خط تنظيم الطريق، والتزم باتجاه القبلة في نفس الوقت. آمال العمري، علي الطائش، العمارة في مصر الإسلامية (العصرين الفاطمي والأيوبي) (القاهرة: ١٩٩٦م)، ٨٧-٨٨، شكل ٤٢.
- (١٥) أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل (القاهرة: ١٩٦٢م)، ٢٩٣-٣١٧.
- (١٦) علي الطائش، "العمارة الجركسية الباقية بشارعي الخيامية والسروجية"، مخطوط رسالة دكتوراه بكلية الآثار - جامعة القاهرة (١٩٨٩م)، ٣٠١-٣٠٨.

- (١٧) محمد الكحلوي، "لقيم الدينية وأثرها في تخطيط عمارة المساجد" بحوث في الآثار الإسلامية في المغرب والأندلس، الجزء الأول (القاهرة: ١٩٩٩م)، ٥٤ - ١٢٠.
- (١٨) علي الطائش، "طرز المساجد السلجوقية ببلاد الأناضول (٤٧٠ - ٧٠٨ هـ / ١٠٧٧ - ١٣٠٨م)"، ندوة الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي من ٣٠ نوفمبر - ١ ديسمبر ١٩٩٨م، كلية الآثار - جامعة القاهرة، ٢١٨.
- (١٩) عبدالقدوس الأنصاري، آثار المدينة المنورة، السعودية ١٩٧٣م، ١٠٤؛ حسني نويصر، الآثار الإسلامية (القاهرة: ١٩٩٦م)، ٤٢، شكل ١.
- (٢٠) عبدالقادر الريحاوي، العمارة في الحضارة الإسلامية (جدة: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م)، ٧٢.
- (٢١) شريف يوسف، تاريخ فن العمارة العراقية في مختلف العصور (العراق: ١٩٨٢م)، ٢٣٠ - ٢٣١؛ غازي محمد رجب، العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق (بغداد: ١٩٨٩م)، ٥٥.
- (٢٢) عبدالقادر الريحاوي، العمارة في الحضارة، ٢٩ - ٣١.
- (٢٣)
- (٢٤) أحمد فكري، المدخل، ٢٠٣ - ٢٠٩.
- (٢٥) أوقطاي أصلان آبا، فنون الترك وعمائرهم، ترجمة أحمد محمد عيسى (أستانبول: ١٩٨٧م)، ٩٢.
- (٢٦) علي الطائش، طرز المساجد السلجوقية، ٢١٧ - ٢١٨.
- (٢٧) عن هذا المسجد انظر هامش رقم (٥٩) من البحث.
- (٢٨) صالح لمعي، المدينة المنورة، ٦٢ - ٦٦.
- (٢٩) عبدالقدوس الأنصاري، آثار المدينة المنورة، ١٠٤.
- (٣٠) فريد شافعي، العمارة العربية، ٣٧٣.
- (٣١) SAUVAGET (JEAN), *LA MOSQUÉE DE MEDINE*, PARIS 1947, FIG.5.
- (٣٢) السمهودي (نور الدين علي بن أحمد) (توفي ٩١ هـ / ١٥٠٥م)، رحلة ابن جبير، ط ٢ (بيروت: ١٩٨٦م)، ١٥٢.
- (٣٣) ابن عبدبره (أبو عمر أحمد بن محمد) (توفي ٣٢٨ هـ / ٩٣٩م)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرون، ط ٣ (القاهرة: ١٩٦٨م)، ٦: ٢٦٠.
- (٣٤) محمد حمزة الحداد، "عمارة المسجد النبوي الشريف، دراسة جديدة في ضوء مشاهدات ابن عبدبره الأندلسي"، الجمعية التاريخية السعودية، الإصدار الأول (١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)، ٣٢.
- (٣٥) سوسن سليمان، آثارنا الإسلامية، العمارة في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول (القاهرة: ٢٠٠٠م)، ٦٤.
- (٣٦) عبدالقادر الريحاوي، العمارة العربية الإسلامية، خصائصها وآثارها في سورية (دمشق: ١٩٧٩م)، ٧٥.
- (٣٧) أحمد فكري، المدخل، ٨٧.
- (٣٨) ومن أمثله في القاهرة في العصر الفاطمي كما في كل من الجامع الأزهر (٣٥٩ - ٣٦١ هـ / ٩٧٠ - ٩٧٢م)، والجامع الحاكم بأمر الله (٣٨٠ - ٤٠٣ هـ / ٩٩٠ - ١٠١٣م).
- (٣٩) مصطفى شبيحة، مدخل إلى العمارة والفنون الإسلامية في الجمهورية اليمنية (القاهرة: ١٩٧٨م)، ٢٩.
- (٤٠) سعد الراشد، الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٥٢، ويؤكد هذا ما ذكره الرازي في كتابه: "أنه لما توجه فروة بن مسيك

المرادي إلى صنعاء ومخالفها وحضر موت بأمر الرسول ﷺ، أمره أن يبني مسجد صنعاء .....". الرازي (أبو العباس أحمد بن عبد الله الصنعائي) (توفي ٤٦٠هـ/١٠٦٧م)، تاريخ صنعاء، تحقيق: حسين العمري، ط٢ (١٩٨١م)، ٤٩٩؛ القاضي حسين أحمد السياغي، معالم الآثار اليمنية (صنعاء: ١٣٨٠هـ)، ١٣؛ محمد بن أحمد الحجري، مساجد صنعاء (بيروت: ١٣٩٨هـ)، ٢٣-٣٢.

- (٤١) مصطفى شيحة: مدخل إلى العمارة، ص ٣٠-٣١، شكل ٢، لوحات ١-٧.
- (٤٢) الربذة إحدى المدن الإسلامية المهمة التي تقع بين نجد والحجاز، وقد ارتبط أسمها بالصحابي أبي ذر الغفاري الذي سكنها سنة ٣٠هـ/٦٥١-٦٥٢م (أي زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه)، وتوفي بها سنة ٣٢هـ / ٦٥٢م. وتذكر المصادر التاريخية أنه اختط بها مسجداً، كما ذكرت أن هناك مسجد آخر بالمدينة، وأن أحدهما مسجداً جامعاً. وقد كشفت الحفائر الأثرية عن مسجدين بالربذة: أحدهما في الناحية الغربية، والآخر في المنطقة السكنية الجنوبية. سعد الراشد: الربذة، ٢٩، ٤٦.
- (٤٣) محمد بن سالم العوفي، تطور عمارة وتوسعة المسجد الحرام في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، جامعة الإمام (من ينابيع الثقافة ٢٠) (السعودية: ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م)، ٢١.
- (٤٤) المعهد العربي لإثراء المدن، المساجد في المدن العربية، توطئة لموسوعة المساجد (١٤١٠هـ)، ٧١.
- (٤٥) حسن الباشا: "أثر عمارة عثمان"، ٢٤١.
- (٤٦) غازي رجب محمد، العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق (بغداد: ١٩٨٩م)، ٥٨.
- (٤٧) ابن جبير، الرحلة، ١٩٧ - ١٩٨.
- (٤٨) أحمد فكري، المدخل، ٢٢١، شكل ٩١.
- (٤٩) غازي رجب، العمارة العربية، ١٠٠، شكل ٣٣.
- (٥٠) وهي الفترة التي اتخذت فيها حران عاصمة للخلافة الأموية في عهد الخليفة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين. أحمد فكري، المدخل، ٢٢٥، شكل ٩٣.
- (٥١) غازي رجب، العمارة العربية، ١٠٠، شكل ٤٢.
- (٥٢) فريد شافعي، العمارة العربية، ٢٥، شكل ٣٢.
- (٥٣) حسن عبدالوهاب، تاريخ المساجد الأثرية، جزءان، القاهرة ١٩٤٦م، ٣٤-٣٥.
- (٥٤) جفري كنج، دراسة للمساجد في المملكة العربية السعودية، ترجمة أحمد أبو القاسم، (المنهل، العدد ٤٥٤، السنة ٥٣، المجلد ٤٨)، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٢٨٥، خليل بن إبراهيم المعقل، "الآثار الإسلامية في منطقة الجوف" بحوث في آثار منطقة الجوف (السعودية: ١٤٢٢هـ)، ٩٨.
- (٥٥) المرجع نفسه، ١٢٨، شكل ٢.
- (٥٦) المرجع نفسه، ١٢٧ - ١٤٢.
- (٥٧) سوسن سليمان، آثارنا الإسلامية، ٩٨، شكل ٢٧.
- (٥٨) عبدالقادر الريحوي، العمارة العربية، ٤٧ - ٥٦، شكل ٤.
- (٥٩) انتقل هذا النمط المتطور في الجامع الأموي إلى مشرق العالم الإسلامي، وظهر في المساجد الأولى التي شيدها سلاجقة الأناضول، ومن أقدم أمثلتها الباقية: جامع ديار بكر (٤٨٤هـ / ١٠٩١-١٠٩٩م)، واستطاع السلاجقة أن يطوروا أيضاً بدورهم هذا



طرز أهم المساجد الباقية بالجزيرة العربية حتى نهاية العصر العباسي الأول

النمط، وذلك بأنهم اكتفوا ببناء قبة أعلى المحراب، واستغنوا عن الجناز القاطع، ويتضح هذا التطور في: جامع دنيصر (٦٠١هـ / ١٢٠٤م). وقد ظهر هذا النمط الأخير المتطور في مسجد البطالية بمحافظة الإحساء بالمنطقة الشرقية بالسعودية حالياً (٤٦٩-٦٠١هـ / ١٠٧٦ - ١٢٠٤م) (شكل ١٧) (خريطة ١). وعن هذا المسجد انظر: فهد بن علي الحسين، الآثار الإسلامية بقرية البطالية بالمنطقة الشرقية، دراسة في آثارها وعلاقتها بمدينة الإحساء التاريخية (الرياض: ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م)، ١٥٠، شكل ١٢.

- (٦٠) أحمد فكري، المدخل، ١٧٩.
- (٦١) ابن جبير، المدخل، ١٧٥.
- (٦٢) أحمد فكري، المدخل، ٢٨٤، شكل ١٠٧.
- (٦٣) شريف يوسف، تاريخ فن العمارة العراقية، ٣٢٤-٣٣٣، مخطط ٦١.
- (٦٤) غازي رجب، العمارة العربية، ١٥٨-١٧٦، شكل ٧٣.
- (٦٥) عن هذه المنطقة ومسجدها، انظر: علي بن صالح المغنم، "موقع جواثي ومسجدها، دراسة آثارية"، مخطوط رسالة بجامعة الملك سعود - كلية الآداب - قسم الآثار والمتاحف، ١٤٢٠-١٤٢١هـ.
- (٦٦) جفري كنج: دراسة للمساجد، ٢٨٨.
- (٦٧) وتذكر المصادر التاريخية بأن هذا المسجد هو أول مسجد تقام فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي. سعد الراشد: "الآثار الإسلامية في الجزيرة"، ص ١٤٨، هامش ٢١.
- (٦٨) علي بن صالح المغنم: "موقع جواثي"، ص ٤٢، شكل ٨.
- (٦٩) سعد الراشد، الريدة، ٤٧.
- (٧٠)

CRESWELL (K.A.C.) , *EARLY MUSLIM ARCHITECTURE* . OXFORD, 1932, PP. 287- 289, FIGS. 331 - 336

- (٧١) محمد حمزة الحداد: "التخطيط غير التقليدي للمساجد في الأندلس، دراسة تحليلية مقارنة لأصوله وتطوره في العمارة الإسلامية"، مجلة دراسات آثارية إسلامية، المجلد الخامس (القاهرة: ١٩٩٥م)، ١٤٩-١٨٥.
- (٧٢) محمد توفيق بليغ، نشأة الرباط وتطوره، وأهمية نظام المراقبة في تاريخ المسلمين (الأسكندرية: ١٩٦٨م)، ص ٤٩.
- (٧٣) أحمد فكري، المدخل، ٢٥٣-٢٥٤، شكل ١٠٤، CRESWELL (K.A.C.)
- A SHORT ACCOUNT OF EARLY MUSLIM ARCHITECTURE*. OXFORD, 1958, PP. 50-51, FIG. 9
- (٧٤) أسامة طلعت عبد النعيم، الموجز في العمارة الأندلسية (القاهرة: د. ت)، ٢٤، شكل ١٤.
- (٧٥) محمد حمزة الحداد، العمارة الإسلامية في مصر منذ الفتح العثماني حتى عهد محمد علي، المدخل (القاهرة: ١٩٩٢م)، ٢١.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## مسكوكات الخارجين على الخلافة العباسية في الجزيرة العربية (منذ قيام الخلافة وحتى نهاية القرن الرابع الهجري)

فرج الله أحمد يوسف  
دار القوافل - الرياض

ظهرت في عهد الخلافة العباسية العديد من الدول المستقلة منها على سبيل المثال: دولة الأغالبة (١٤٨ - ٢٩٦هـ / ٨٠٠ - ٩٠٩م)، والدولة الزيادية (٢٠٤ - ٤١٢هـ / ٨١٩ - ١٠٢١م)، والدولة الطاهرية (٢٠٥ - ٢٥٩هـ / ٨٢٠ - ٨٧٢م)، والدولة الطولونية (٢٥٤ - ٢٩٢هـ / ٨٦٨ - ٩٠٥م)، وكانت المستقلة تعترف بالخلافة العباسية وتدين بالولاء للخلفاء العباسيين فتدعو لهم على المنابر وتسجل أسمائهم على المسكوكات.

لكن الخارجين على الخلافة العباسية لم يعترفوا بسلطة الخلافة العباسية فهم استقلوا بالحكم وشاراته فأوقفوا الدعاء للخلفاء العباسيين على المنابر، ولم يسجلوا أسمائهم على المسكوكات، بل إن بعضهم قد تلقب بأمر المؤمنين، ومن الخارجين على الخلافة العباسية في الجزيرة العربية حتى نهاية القرن الرابع الهجري:

- إبراهيم بن موسى بن جعفر العلوي.
- دولة بني الرسي.
- دولة الأباضية.

### ١ - إبراهيم بن جعفر العلوي

خرج على الخلافة العباسية في اليمن أثناء خلافة عبدالله المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ / ٨١٣ - ٨٣٣م)، ولما عين الخليفة المأمون أخاه علي الرضا ولياً للعهد سنة ٢٠١هـ / ٨١٧م عاد إلى كنف الخلافة العباسية، لكنه ما لبث أن عاود الخروج بعد وفاة أخيه سنة ٢٠٣هـ / ٨١٩م، وضرب إبراهيم المسكوكات باليمن أثناء خروجه على الخلافة العباسية، ومنها درهم ضرب سنة ٢٠٠هـ نقش عليه اسمه، وجزء من الآية ٨١ من سورة الإسراء ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾<sup>(١)</sup>.

### ٢ - دولة بني الرسي

شهدت سنة ١٩٩هـ / ٨١٤م ثورة محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن

أبي طالب على الخليفة المأمون بالكوفة واستمرت الثورة من جمادى الأولى سنة ١٩٩هـ / ديسمبر ٨١٤م وانتهت في ذي القعدة من السنة نفسها، وكان محمد بن إبراهيم المعروف بابن طباطبا قد مات أثناء تلك الثورة في رجب سنة ١٩٩هـ / مارس ٨١٥م وبعد موته بدأ أخوه القاسم بن إبراهيم الدعوة لنفسه وأرسل دعائه إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة والري وقزوين وطبرستان فأثارت تحركاته الخليفة العباسي المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ / ٨١٣ - ٨٣٣م) الذي أمر بالقبض عليه ففر القاسم إلى فارس ومنها إلى مصر ثم أقام في الرس بالحجاز حتى صار ينسب إليها واشتهر بالقاسم الرسي، ويذكر المؤرخون أن القاسم لم يستقر في الرس طويلاً فما لبث أن فر من الخليفة العباسي المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ / ٨٣٣ - ٨٤٢م)، واستقر به المقام بالهند حتى وفاته سنة ٢٤٥هـ / ٨٥٩م.<sup>(٢)</sup>

لكن تم العثور على شاهد قبر القاسم الرسي والشاهد مؤرخ في شوال سنة ٢٤٦هـ، مما يؤكد أنه مات ودفن بالرس في التاريخ المدون على الشاهد، ولم يمت بالهند في سنة ٢٤٥هـ كما أجمع على ذلك المؤرخون.<sup>(٣)</sup>

وظل أبناء القاسم وأحفاده يقيمون في الرس<sup>(٤)</sup> وفي سنة ٢٨٠هـ / ٨٩٣م قدم وفد من قبائل خولان بصعدة إلى يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي وطلبوا منه التوجه معهم إلى اليمن ليولوه أمرهم فذهب إلى هناك لكنه ما لبث أن عاد إلى الرس بعد اختلافه مع أهل صعدة الذين قاموا بإرسال وفد آخر لمقابلته وإقناعه بالعودة إلى صعدة مرة أخرى في سنة ٢٨٤هـ / ٨٩٧م حيث تولى الحكم مؤسساً بذلك دولة بني الرسي، وتلقب بالهادي إلى الحق واستمر في الحكم حتى وفاته في ذي الحجة سنة ٢٩٨هـ / أغسطس ٩١١م.<sup>(٥)</sup>

#### مسكوكات الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين:

ضرب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم المسكوكات ويعود أقدمها في ضوء ما وصلنا إلى سنة ٢٨٨هـ — ومنها دينار محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينار بصنعا سنة ثمان وثمانين ومائتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين بن

رسول الله

هامش: قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٩ جم القطر: ١٧ ملم (اللوحة رقم ٩)

وتتشابه نصوص كتابات هذا الدينار مع دينار آخر محفوظ في متحف قسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب جامعة الملك سعود<sup>(٦)</sup> وكان الهادي إلى الحق ضم صنعاء إلى حكمه منذ سنة ٢٨٤هـ / ٨٩٧م لكنه ما لبث أن أخرج منها وعاد إليها مرة أخرى في المحرم سنة ٢٨٨هـ / يناير ٩٠١م بمساعدة أحد أعيانها ويدعى أبو العتاهية بن الروية المذحجي، وأشار بعض المؤرخين إلى دخول الهادي إلى الحق صنعاء سنة ٢٨٨هـ / ٩٠١م وقيامه بضرب الدينار والدراهم بها: (... ثم أن أبا العتاهية بن الروية المذحجي استدعى الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم من صعدة إلى صنعاء فدخلها في المحرم سنة ثمان وثمانين فدعا الهادي إلى نفسه فبايعه الناس وضرب اسمه على الدينار والدرهم وكتب الطراز ووجه عماله إلى المخاليف فقبضوا الأعشار...)<sup>(٧)</sup>.

وولى الهادي إلى الحق على صنعاء أحد أبناء عمومته ويدعى علي بن سليمان لكن أهل صنعاء ما لبثوا أن طردوه وأخرجوا عامل الخليفة العباسي من السجن، وأعيدت الخطبة في صنعاء للخليفة العباسي المعتضد بالله، لكن الهادي إلى الحق ما لبث أن استرد صنعاء في رجب سنة ٢٨٨هـ / يوليو ٩٠١م.<sup>(٨)</sup>

ونقش الهادي إلى الحق على دنانيره المضروبة في صنعاء سنة ٢٨٨هـ الآية ٨١ - ٨٢ من سورة الإسراء ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾ وظهرت هذه الآية لأول مرة على المسكوكات الإسلامية عندما نقشها إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على دراهمه المضروبة بالبصرة سنة ١٤٥هـ أثناء خروجه وأخيه محمد النفس الزكية على الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور، وهي تعبر عن سخط العلويين على العباسيين الذين استثمروا مكانة العلويين لدى الناس أثناء الثورة على الخلافة الأموية لكنهم استأثروا بالخلافة وتنكروا للعلويين وأبعدوهم عن الحكم ولذلك كان محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم يعدان خروجهما على الخلافة العباسية انتصاراً للحق على الباطل.

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الآية شعاراً رفعه العلويون على مسكوكاتهم فقد نقشت الآية على مسكوكات مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (١٧٢ - ١٧٧هـ / ٧٨٩ - ٧٩٣م)، ثم على مسكوكات ابنه وخليفته إدريس بن إدريس بن عبد الله (١٨٧ - ٢١٣هـ / ٨٠٢ - ٨٢٨م)<sup>(٩)</sup>.

ومن مسكوكات الهادي إلى الحق دينار ضرب صعدة سنة ٢٩٦هـ وهو محفوظ في دار الآثار الإسلامية بالكويت<sup>(١٠)</sup>، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينار بصعدة سنة ست وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٨٢ جم القطر: ٢١ ملم (اللوحة رقم ٢)

كما ضرب الهادي إلى الحق سلسلة من الدينار في صعدة سنة ٢٩٨هـ منها دينار محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينار بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله.

الوزن: ٢,٨٩ جم القطر: ١٨ ملم (اللوحة رقم ٣)

وتتشابه نصوص كتابات هذا الدينار مع ثمانية دنانير محفوظة في المتحف البريطاني، ومتحف الفن الإسلامي بالقاهرة، ومتحف قطر الوطني، وإحدى المجموعات الخاصة:

- دينار محفوظ في المتحف البريطاني، ويبلغ وزنه ٢,٩١ جم وقطره ١٢ ملم. (اللوحة رقم ٤)
- دينار محفوظ في متحف قطر الوطني ويبلغ وزنه ٢,٩٠ جم وقطره ٢٠ ملم.
- دينار محفوظ في المتحف البريطاني، ويبلغ وزنه ١,٥٨ جم وقطره ١٤ ملم.
- دينار محفوظ في المتحف البريطاني ويبلغ وزنه ٢,٩٠ جم وقطره ١٩ ملم.<sup>(١١)</sup>
- ثلاثة دنانير محفوظة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة.<sup>(١٢)</sup>

وجاءت المأثورات المسجلة على هذه الدنانير مطابقة لما سجل على المسكوكات العباسية حيث كتب بمركز الوجه شهادة التوحيد (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، والرسالة الحمديّة (محمد رسول الله) وبالهامش الداخلي مكان وتاريخ الضرب وبالهامش الخارجي الآية ٤، ٥ من سورة الروم ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ﴾ وهي الآية التي ظهرت على المسكوكات العباسية في عهد الخليفة المأمون حيث نقش على الدراهم منذ سنة ١٩٩ هـ وعلى الدنانير منذ سنة ٢٠٦ هـ.<sup>(١٣)</sup>

وسجل على مركز الظهر ألقاب الهادي إلى الحق (الإمام الهادي إلى الحق أمير المؤمنين بن رسول الله)، ويتضح بذلك أن الهادي إلى الحق لم يكتف بالخروج على الخلافة العباسية وتأسيس دولة مستقلة عنها بل تسمى بإمرة المؤمنين ويعتد بذلك أول من أسس خلافة إسلامية تنافس الخلافة العباسية وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦ هـ / ٩٠٩ م.

وظهر اسم الهادي إلى الحق مقترناً بلقب أمير المؤمنين على المسكوكات منذ سنة ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م، وإضافة إلى لقب أمير المؤمنين سجل الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب آخر هو "ابن رسول الله" وهو بهذا يؤكد أنه من

أحفاد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد ظهر الاختصار في النسب على المسكوكات الإسلامية من قبل فعندما عين الخليفة العباسي المأمون علي الرضا في ولاية العهد نقش اسمه على الدراهم على النحو التالي: "علي بن موسى بن علي بن أبي طالب" مختصراً النسب الذي يربطه بأمر المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه<sup>(١٤)</sup>. بينما سجل على هامش الظهر الآية ٣٣ من سورة التوبة "محمد رسول الله أرسله" ﴿بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ وإذا كانت الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء قد ظهرت على دنانير الإمام الهادي المضروبة في صنعاء سنة ٢٨٨هـ فإنها قد نقشت أيضاً على مسكوكاته المضروبة في صعدة سنة ٢٩٨هـ، ومنها دينار محفوظ في مجموعة عبدالمجيد الخريجي<sup>(١٥)</sup>، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء. (اللوحة رقم ٥)

وتتشابه نصوص كتابات هذا الدينار مع دينار محفوظ في متحف الآثار بأسطنبول<sup>(١٦)</sup>، وتم المزج في كتابات الدينارين بين المأثورات التي سجلت على المسكوكات العباسية مثل الآية ٤-٥ من سورة الروم (لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله)، والمأثورات الخاصة بمسكوكات بني الرسي مثل الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾، وفي المقابل ضربت دنانير بصعدة لم يظهر عليها إلا الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء ومنها دينار ضرب صعدة سنة ٢٩٨هـ محفوظ في المتحف العراقي نصوص كتاباته كما يلي<sup>(١٧)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينر بصعدة سنة ثمان وتسعين ومئتين.

الظهر: مركز: الهادي إلى

الحق أمير

المؤمنين

بن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء.

كما ضرب الهادي إلى الحق سلسلة من الدراهم في صعدة (هي في الحقيقة من فئة سدس درهم لأن وزنها يتراوح بين ٠,٤٦ إلى ٠,٩٥ جرام، واستمر خلفاء الهادي في ضرب هذه الدراهم بالوزن نفسه تقريباً)، وسجل عليها الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء فقط وتتشابه نصوص كتاباتها على النحو التالي<sup>(١٨)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الهادي إلى

لي الحق أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. (الشكل رقم ١)



وعاد الهادي إلى الحق إلى صنعاء مرة أخرى وتمكن من استعادتها وضمها إلى حكمه سنة ٢٨٩هـ / ٩٠٢م وظلت خاضعة له حتى استولى عليها القرامطة سنة ٢٩٣هـ / ٩٠٦م لكنه ما لبث أن عاد إليها في السنة التالية لكنه طرد منها وبقيت خاضعة للقرامطة حتى سنة ٢٩٧هـ / ٩١٠م عندما أرسل الهادي أحد قادته ويدعى محمد بن علي العباسي فتمكن من طرد القرامطة منها<sup>(١٩)</sup>، ويبدو أنها قد ظلت تحت حكم الهادي إلى الحق إلى سنة ٢٩٨هـ / ٩١١م فقد ضرب بها ديناراً تلك السنة وهو محفوظ بالمتحف البريطاني لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا الله

محمد رسول الله

الهادي إلى الحق

أمير المؤمنين

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينير بصنعاء سنة ثمان وتسعين ومئتين.

الظهر: مركز: قل هو الله أحد

الله الصمد لم يلد

ولم يولد ولم يكن

له كفوا أحد

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ٢,٩٢ جم القطر: ١٨ ملم (اللوحة رقم ٦)

وتميز هذا الطراز من مسكوكات الهادي بنقش سورة الإخلاص التي كانت قد ظهرت على المسكوكات الإسلامية منذ تعريبها سنة ٧٧هـ لكنها لم تظهر على المسكوكات العباسية وأن كانت قد نقشت على مسكوكات بعض الدول التابعة للخلافة العباسية، وعلى مسكوكات الخارجين عليها.

ذكر المؤرخون أن الإمام الهادي كان يسيطر على مناجم الذهب والفضة في اليمن، ومن المناجم التي كان يستغلها معدن ضنكان ومعدن الرضراض، وتضيف روايات المؤرخين أن العيار العلوي الصعدي من أهم العيارات في الإسلام، هذا على الرغم من أن دنانير الهادي إلى الحق يتراوح وزنها ما بين ١,٥٨ إلى ٢,٩١ جرام وهي بذلك تقل كثيراً عن الوزن الشرعي للدينار الإسلامي وهو ٤,٢٥ جرام.

## مسكوكات الإمام الراضي بالله محمد بن يحيى:

بعد وفاة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي في ذي الحجة سنة ٢٩٨هـ / أغسطس ٩١١م خلفه ابنه الراضي بالله حتى تنازله عن الحكم في ذي القعدة سنة ٣٠٠هـ / يونيو ٩١٣م.<sup>(٢٠)</sup>

ضرب الراضي بالله المسكوكات أثناء فترة حكمه، ومنها دينار ضرب صعدة محفوظ في المتحف البريطاني، ونصوص كتاباته كما يلي<sup>(٢١)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا الله

محمد رسول الله

الراضي بالله

أمير المؤمنين

هامش: بسم الله ضرب هذا الدينير بصعدة سنة... ..

الظهر: مركز: قل هو الله أحد

الله الصمد لم يلد

ولم يولد ولم يكن

له كفوا أحد

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ونزل من القرآن ما هو شفاء.

الوزن: ١,٩٥ جم القطر: ٢٣ ملم

ومن مسكوكات الراضي سدس درهم ضرب صعدة نصوص كتاباته كما يلي<sup>(٢٢)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الراضي

بالله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. (الشكل رقم ٢)

ورغم أن المؤرخين قد ذكروا أن لقب محمد بن يحيى بن الحسين هو المرتضي وليس الراضي بالله حيث جاء في كتاب غاية الأمان في أخبار القطر اليماني: (... الإمام المرتضي أبو القاسم محمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم...) (٢٣) لكن لقبه كتب على الدينار والدراهم: "الراضي بالله" مما يؤكد أنه اللقب الصحيح لأن المسكوكات تعد وثائق تاريخية هامة لا تتعرض للتصحيح أو الخطأ الذي تعاني منه كتب المؤرخين.

مسكوكات الإمام الناصر لدين الله أحمد بن يحيى:

بعد تنازل الراضي بالله عن الحكم في ذي القعدة سنة ٣٠٠هـ / يونيو ٩١٣م ظلت دولة بني الرسي بلا حاكم حتى قدم أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم إلى صعدة من الحجاز حيث كان يقيم فبايعه أخيه الراضي بالله وعامة الناس في محرم سنة ٣٠١هـ / ٩١٣م وتلقب بالناصر لدين الله واستمر في الحكم حتى وفاته في جمادى الآخرة سنة ٣٢٢هـ / يونيو ٩٣٤م. (٢٤)

ضرب الناصر لدين الله المسكوكات ولا نعرف منها حتى الآن في ضوء ما وصلنا إلا الدراهم ومنها سدس درهم محفوظ في المتحف البريطاني لم يسبق نشره وأقوم بنشره في هذا البحث للمرة الأولى، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: الناصر لد

ين الله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً.

الوزن: ٥,٤٧ جم القطر: ١٧ ملم (لوحة رقم ٧)

### مسكوكات الداعي إلى الحق يوسف بن يحيى بن الناصر لدين الله:

بعد وفاة الناصر لدين الله أحمد بن يحيى بن الحسين بن القاسم تولى الحكم ابنه يحيى فخرج عليه أخواه القاسم والحسن واشتعلت بينهم حروب طاحنة استمرت من سنة ٣٢٢هـ / ٩٣٤م إلى سنة ٣٣٠هـ / ٩٤٢م وانتهت الحروب باتفاق عامة أهل صعدة على مبايعة الحسن بن الناصر لدين الله لكن أخيه القاسم ما لبث أن خرج عليه فعادت الدولة للتنازع والاختلال من جديد ولم تهدأ الأمور إلا بمبايعة يوسف بن يحيى بن أحمد الناصر لدين الله في صعدة سنة ٣٦٨هـ / ٩٧٩م، ويشير مؤرخي دولة بني الرسي إلى أن يوسف لم يكن من الأئمة المعترف بهم بل كان داعياً فقط، ولهذا فإنه تنازل عن الحكم للإمام المنصور بالله<sup>(٢٥)</sup>، كما سئى أنه الوحيد من أئمة بني الرسي الذي لم يسجل على مسكوكاته لقب: الإمام، واكتفى بتسجيل لقب الداعي إلى الحق رغم تلقيه بإمرة المؤمنين.

ضرب يوسف الداعي إلى الحق المسكوكات ومنها دينار ضرب صنعاء سنة ٣٧٠هـ وهو محفوظ في متحف قطر الوطني، ونصوص كتاباته كما يلي<sup>(٢٦)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدين بصنعا سنة سبعين وثلثمائة.

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: الداعي إلى

الحق أمير

المؤمنين يوسف

ابن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل عن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء. (الشكل رقم ٣)

سجل يوسف الداعي إلى الحق اسمه ولقبه والتأكيد على نسبه الذي يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم كما أكد مثل أسلافه منذ عهد الهادي إلى الحق على أنه خليفة وأميراً للمؤمنين (الداعي إلى الحق أمير المؤمنين يوسف ابن رسول الله).

والدينار من ضرب صنعاء التي لم تكن تابعة لدولة بني الرسي إلا أنهم كانوا غالباً ما يسيطرون عليها من حين لآخر ولتأكيد هذه السيطرة ضربوا بها المسكوكات، وكان يوسف الداعي إلى الحق قد استولى على صنعاء سنة ٣٩٦هـ/ ٩٨٠م لكنه طرد منها بواسطة بني زياد في السنة نفسها ويبدو أنه قد عاد إليها سريعاً وهذا ما يؤكد هذا الدينار المضروب بها سنة ٣٧٠هـ، ويعد يوسف الداعي إلى الحق أول حكام دولة بني الرسي الذي نقش اسمه ولقبه على المسكوكات فقد كان أسلافه يكتبون بنقش ألقابهم فقط، وظهر اسم ولقب يوسف الداعي إلى الحق على شريط كتابي بقطعة نسيج: (الداعي إلى الحق أمير المؤمنين يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن رسول الله صلى الله عليهم أجمعين).<sup>(٢٧)</sup>

### مسكوكات الإمام المنصور بالله القاسم بن علي العياني

قدم إلى صعدة سنة ٣٨٩هـ/ ٩٩٨م في عهد يوسف الداعي إلى الحق القاسم بن علي العياني، وتمكن من عزل يوسف الداعي إلى الحق وتولى الحكم بدلاً منه وتلقب بالمنصور بالله وظل في سدة الحكم حتى وفاته في رمضان سنة ٣٩٣هـ/ يوليو ١٠٠٣م فعاد يوسف الداعي إلى الحق واعتلى العرش حتى وفاته في صفر سنة ٤٠٣هـ/ سبتمبر ١٠١٤م.<sup>(٢٨)</sup>

ضرب المنصور بالله المسكوكات ومنها دينار ضرب صنعاء سنة ٣٨٩هـ، والدينار محفوظ في متحف العملات بمؤسسة النقد العربي السعودي بالرياض، ونصوص كتاباته كما يلي<sup>(٢٩)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش داخلي: بسم الله ضرب هذا الدينر بصنعا سنة تسع وثمانين (وثلث مائة).

هامش خارجي: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

الظهر: مركز: لله

المنصور بالله

أمير المؤ

منين القسم

ابن رسول الله

هامش: جاء الحق وزهق الباطل عن الباطل كان زهوقاً ونزل من القرآن ما هو شفاء. (اللوحة رقم ٨)

ويوضح هذا الدينار سعى حكام دولة بني الرسي الحثيث من أجل السيطرة على صنعاء فقد بادر المنصور بالله بضمها إلى ملكه في نفس السنة التي استولى فيها على الحكم، وعند مقارنة هذا الدينار بالآخر الذي ضربه يوسف الداعي إلى الحق في صنعاء سنة ٣٧٠هـ نجد أن المنصور بالله قد سجل شعار دولة بني الرسي وهو الآية ٨١-٨٢ من سورة الإسراء، وقلد المنصور بالله الداعي إلى الحق في تسجيل اسمه ولقبه على الدينار (المنصور بالله أمير المؤمنين القاسم ابن رسول الله).

وضرب المنصور بالله الدراهم في صعدة ومنها سدس درهم نصوص كتاباته كما يلي<sup>(٣٠)</sup>:

الوجه: مركز: لا إله إلا

الله وحده

لا شريك له

محمد رسول الله

هامش: بسم الله ضرب هذا الدرهم بصعدة.

الظهر: مركز: المنصور

بالله أمير

المؤمنين

هامش: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً.

ومن ما سبق يتضح لنا أن الإمام الهادي إلى الحق مؤسس دولة بني الرسي لم يكتف بالخروج على الخلافة العباسية فقط بل يعد أول من أقام خلافة منافسة لها، وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٩م. وقد نقش على مسكوكاته لقب أمير المؤمنين، وتبعه في ذلك خلفائه

وسجل الإمام الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب (ابن رسول الله)، ثم ظهر هذا اللقب على مسكوكات خلفائه في محاولة منهم للتأكيد على أنهم من أحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنهم بذلك أحق بالخلافة من بني العباس، وبينما اكتفي الإمام الهادي إلى الحق بتسجيل لقبه فقط على المسكوكات، وتبعه في ذلك الراضي بالله، والناصر لدين الله، فإن الإمام يوسف الداعي إلى الحق أول من سجل اسمه ولقبه على المسكوكات، وتبعه في ذلك الإمام المنصور بالله.

## ٣ - دولة الأئمة الأباضية في عُمان

الأباضية هم أتباع عبدالله بن أباض المري الذي خرج في أيام الخليفة الأموي مروان بن محمد (١٢٧ - ١٣٢هـ / ٧٤٥ - ٧٥٠م)، تمكنت هذه الفرقة من تأسيس دولة في عُمان أثناء الصراع بين الأمويين والعباسيين على الخلافة فعملوا على توطيد أركان دولتهم، لكن بعد أن استتب الأمر للعباسيين أرسل الخليفة أبو العباس السفاح جيشاً إلى عُمان بقيادة حازم بن خزيمة أوقع بالأباضية هزيمة منكرة وقتل إمامهم الأول الجلنداء بن مسعود سنة ١٣٤هـ / ٧٥٢م، وما لبث الأباضية أن أعادوا دولتهم ولم تتصدى لهم الخلافة العباسية مرة أخرى إلا في عهد هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ / ٧٨٦ - ٨٠٨م) الذي أرسل جيشاً انتصر عليه الأباضية.<sup>(٣١)</sup>

ومن أئمة الدولة الأباضية الإمام الوارث بن كعب الذي عاصر عهد الخليفة هارون الرشيد، وخلفه الإمام غسان ابن عبدالله الذي توفي في ذي القعدة سنة ٢٠٧هـ / مارس ٨٢٣م، وبعد وفاة الإمام غسان بن عبدالله ظلت الإمامة شاغرة حتى بويع عبد الملك بن حميد في الثامن من شوال سنة ٢٠٨هـ / ١٢ فبراير ٨٢٤م، وتولى الإمامة بعده المهنا ابن جيفر الفجحي (٢٢٦ - ٢٣٧هـ / ٨٤٠ - ٨٥١م)، ثم تولى الإمامة بعده الإمام الصلت بن مالك حتى وفاته في ذي الحجة سنة ٢٧٥هـ / أبريل ٨٨٩م.<sup>(٣٢)</sup>

وفي سنة ٢٨٠هـ / ٨٩٣م أرسل الخليفة العباسي المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩هـ / ٨٩٢ - ٩٠١م) إلى عُمان جيشاً بقيادة محمد بن أبي القاسم استطاع السيطرة عليها وإعادة تحت سيطرة الخلافة العباسية لكن الأباضية سرعان ما انتفضوا على الحكم العباسي وعادت دولتهم المستقلة بقيادة الإمام سعيد بن عبدالله، وخلفه في الحكم سنة ٣٢٨هـ / ٩٤٠م الإمام راشد بن الوليد، ولا تذكر المصادر التاريخية أي من الأئمة حتى نهاية القرن الرابع الهجري إلا الإمام الخليل بن شاذان الذي لم تحدد المصادر التاريخية وقت توليته.<sup>(٣٣)</sup>

رغم أن الدولة الأباضية في عُمان قد تأسست مع بداية الخلافة العباسية إلا أن مسكوكاتها المعروفة حتى الآن قليلة ونادرة، ومن المسكوكات التي ضربت في عهد الدولة الأباضية:

- درهمان عثر عليهما في سناو بالمنطقة الشرقية بسلطنة عُمان، ولا يظهر عليهما مكان الضرب ولا تاريخه، أما الكتابات التي سجلت عليهما فهي: على الوجه شعار الخوارج: لا حكم إلا لله، وعلى الظهر: محمد رسول الله، ويبلغ وزن أحدهما ٢٩، جم وقطره ١٠ ملم، أما الآخر فيبلغ وزنه ٣٦، جم وقطره ٩,٥ ملم.<sup>(٣٤)</sup>
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وتاريخ الضرب سنة ٣٤٥هـ، ومكان الضرب عُمان.<sup>(٣٥)</sup>
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وتاريخ الضرب سنة ٣٤٨هـ، ومكان الضرب عُمان.<sup>(٣٦)</sup>
- درهم سجل عليه اسم الإمام رضوان بن جعفر، وهذا الدرهم محفوظ في متحف قطر الوطني، ولم يسبق نشره من قبل، ونصوص كتاباته كما يلي:

الوجه: مركز: ألا لا

لا إله إلا

(الله وحده)

(حكم إلا لله)

الظهر: مركز: رضوان

ولا توجد كتابات في هامشي الوجه والظهر، أو قد تكون هناك كتابات لكنها طمست. (اللوحة رقم ٩)

تعد الدراهم الثلاث الأخيرة من أهم المسكوكات التي ضربت في عهد دولة الأئمة الأباضية إذ أن اثنين منهما مؤرخين في فترة مضطربة من تاريخ الدولة، هذا ولم تذكر المصادر التاريخية اسم رضوان بن جعفر ضمن الأئمة الأباضية، وأجمعت على أن الإمامة قد انقطعت بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢هـ / ٩٥٣م خضعت عُمان بعدها لحكم ولاية الخلافة العباسية لمدة خمسة وستين سنة متصلة<sup>(٣٧)</sup>.

لكن هذه الدراهم الثلاثة وتسجيل اسم رضوان بن جعفر عليها بالإضافة إلى مكان الضرب عُمان تؤكد أن الإمامة لم تنقطع بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢هـ / ٩٥٣م، بل من المرجح أن يكون رضوان بن جعفر قد بوع بالإمامة بعده استناداً إلى تاريخ الضرب المسجل على الدرهمين وهو سنتي ٣٤٥، ٣٤٨هـ، وبذلك تكون المسكوكات قد أضافت اسم إمام أغفلت ذكره المصادر التاريخية، ويعد الإمام رضوان بن جعفر الوحيد من أئمة الدولة الأباضية لذي ذكر اسمه على المسكوكات.

ويمكن إيجاز النتائج التي توصلت إليها في البحث على النحو التالي:

- ١- رغم إجماع المؤرخين على أن عيار الدنانير التي ضربها بني الرسي كانت من أهم العيارات الإسلامية، إلا أن الدنانير التي بين أيدينا تؤكد العكس تماماً حيث تتراوح أوزانها ما بين ١,٥٨ إلى ٢,٩١ جرام، وبذلك نجد أن عيار دنانير بني الرسي يقل كثيراً عن الوزن الشرعي للدينار الإسلامي وهو ٤,٢٥ جرام.
- ٢- تعود أقدم مسكوكات الإمام الهادي إلى الحق مؤسس دولة بني الرسي المعروفة لدينا حتى الآن إلى سنة ٢٨٨هـ / ٩٠١م وقد نقش عليها لقب أمير المؤمنين مما يوضح بأنه لم يكتف بالخروج على الخلافة العباسية، بل يعد أول من أقام خلافة منافسة لها، وسبق بذلك الفاطميين الذين أعلنوا قيام خلافتهم سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٩م.
- ٣- نقش الإمام الهادي إلى الحق على مسكوكاته لقب (ابن رسول الله)، ثم ظهر هذا اللقب على مسكوكات



خلفائه في محاولة منهم للتأكيد على أنهم من أحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأهم بذلك أحق بالخلافة من بني العباس.

٤- اتفقت جميع المصادر التاريخية على أن لقب الإمام محمد بن يحيى بن الحسين هو المرتضي، لكن اللقب الذي سجل على مسكوكاته سواء كانت دنانير أم دراهم هو الراضي بالله، مما يؤكد أنه اللقب الصحيح لأن المسكوكات تعد وثائق تاريخية لا تتعرض للتصحيف الذي تعاني منه كتب المؤرخين.

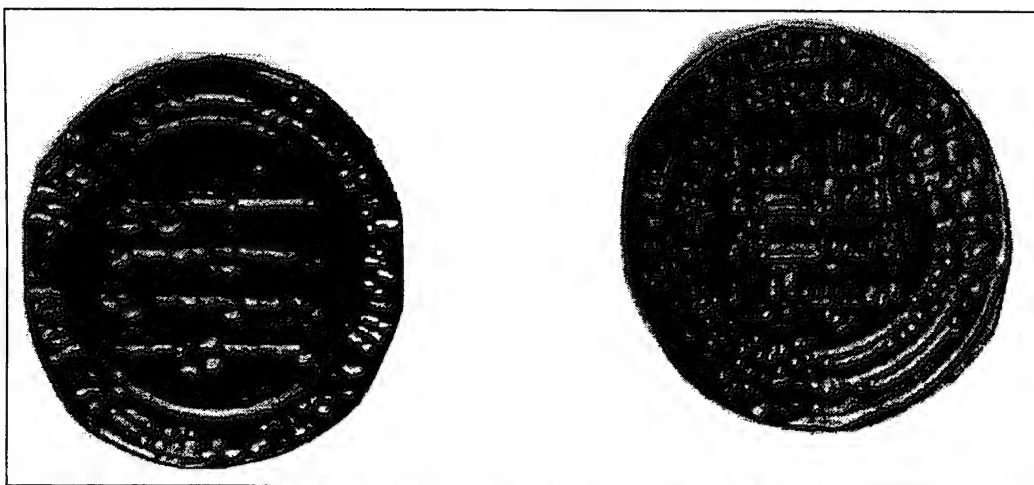
٥- اكتفى الإمام الهادي إلى الحق بتسجيل لقبه فقط على المسكوكات، وتبعه في ذلك الراضي بالله، والناصر لدين الله، وكان يوسف الداعي إلى الحق أول من سجل اسمه ولقبه على المسكوكات، وتبعه في ذلك الإمام المنصور بالله.

٦- لم ترد على مسكوكات حكام دولة بني الرسي عبارات تدل على اعتناقهم للمذهب الشيعي إلا في عهد الإمام المهدي لدين الله (٦٤٦ - ٦٥٦ هـ / ١٢٤٨ - ١٢٥٨ م) حيث نقش على مسكوكاته عبارة "علي ولي الله".

٧- تظهر مسكوكات بني الرسي الصراع المرير الذي خاضه من أجل السيطرة على صنعاء بوصفها حاضرة اليمن، فما أن استقر الإمام الهادي إلى الحق في صعدة حتى سارع للاستيلاء على صنعاء وتمكن من ذلك وضرب بها أقدم مسكوكاته المعروفة لدينا حتى الآن في سنة ٢٨٨ هـ، وبها أيضاً ضرب يوسف الداعي إلى الحق ديناراً سنة ٣٧٠ هـ، وكذلك فعل الإمام المنصور بالله القاسم العياني الذي ضرب بها ديناراً سنة ٣٨٩ هـ، وبذلك نرى أنه بمجرد سيطرة أحد حكام دولة بني الرسي على صنعاء يسارع بضرب المسكوكات بها لتأكيد سيطرته عليها.

٨- أجمعت المصادر التاريخية على أن الداعي إلى الحق يوسف لم يكن من الأئمة المعترف بهم ضمن أئمة بني الرسي، وأنه كان داعياً فقط وليس أحد الأئمة، وهنا تتفق المسكوكات مع الروايات التاريخية إذ لم يرد على مسكوكات يوسف إلا لقب الداعي إلى الحق فقط، رغم أنه تسمى بإمرة المؤمنين مثل الأئمة.

٩- رغم أن الإمام رضوان بن جعفر هو الوحيد من الأئمة الأباضية الذين ضربوا المسكوكات إلا أن المصادر التاريخية أغفلت ذكره لكن دراهمه الثلاثة التي سجل عليها اسمه بالإضافة إلى مكان الضرب عُمَان تؤكد أن الإمامة لم تنقطع بوفاة الإمام راشد بن الوليد سنة ٣٤٢ هـ / ٩٥٣ م كما تجمع على ذلك المصادر التاريخية، بل من المرجح أن يكون رضوان بن جعفر قد بويع بالإمامة بعده استناداً إلى تاريخ الضرب المسجل على اثنين من الدراهم الثلاثة وهو سنتي ٣٤٥، ٣٤٨ هـ، وبذلك تكون المسكوكات قد أضافت اسم إمام أغفلت ذكره المصادر التاريخية.

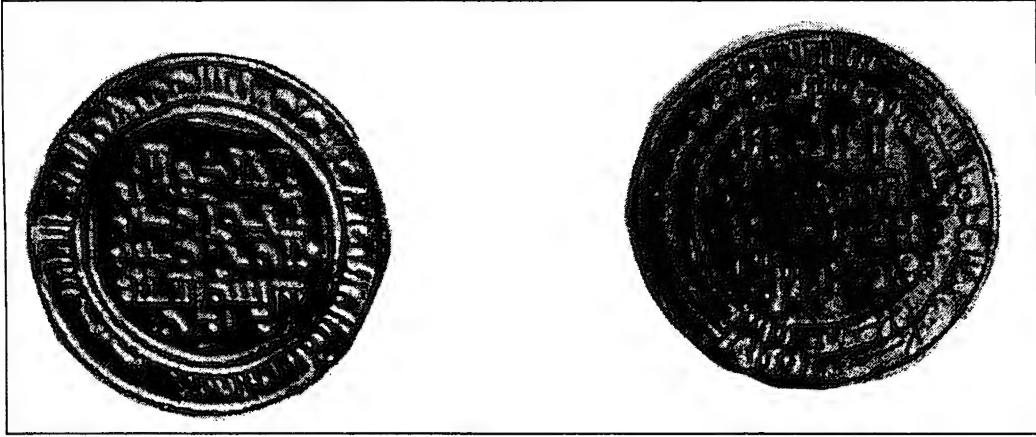


دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٨٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة



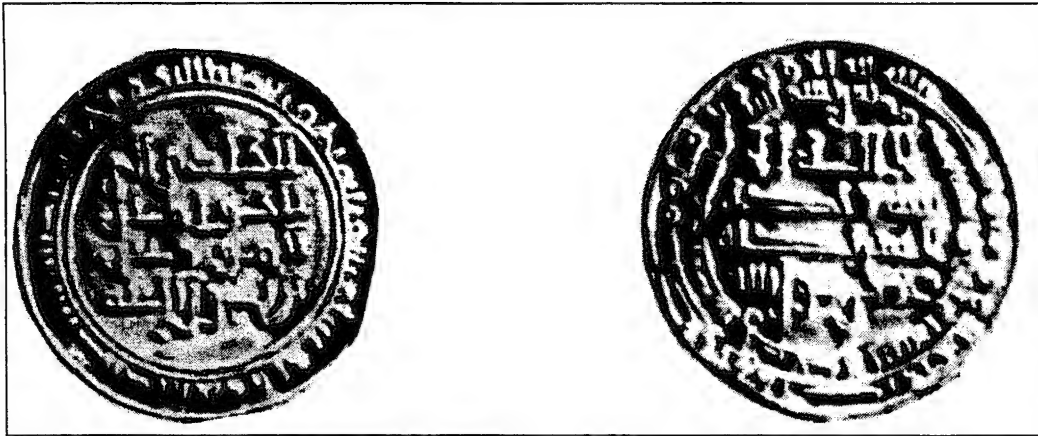
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٦هـ، وهو محفوظ في دار الآثار الإسلامية بالكويت

اللوحة رقم (٣)



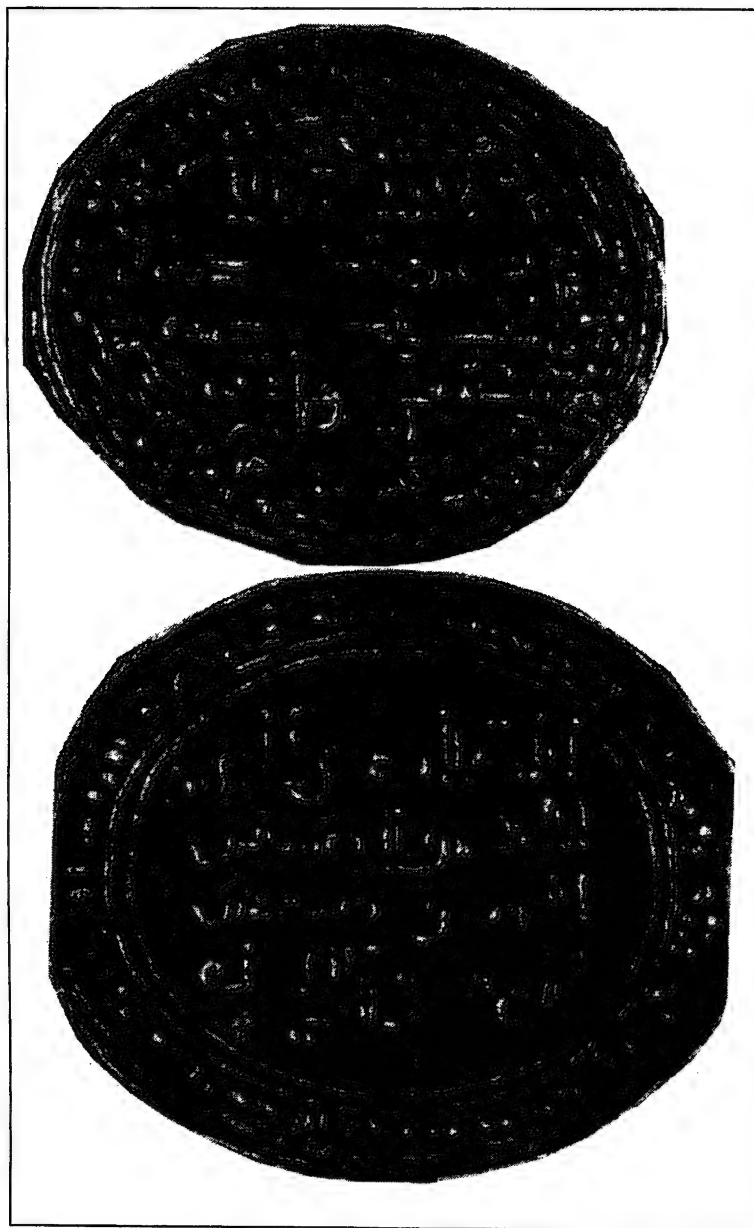
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاً سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة

اللوحة رقم (٤)



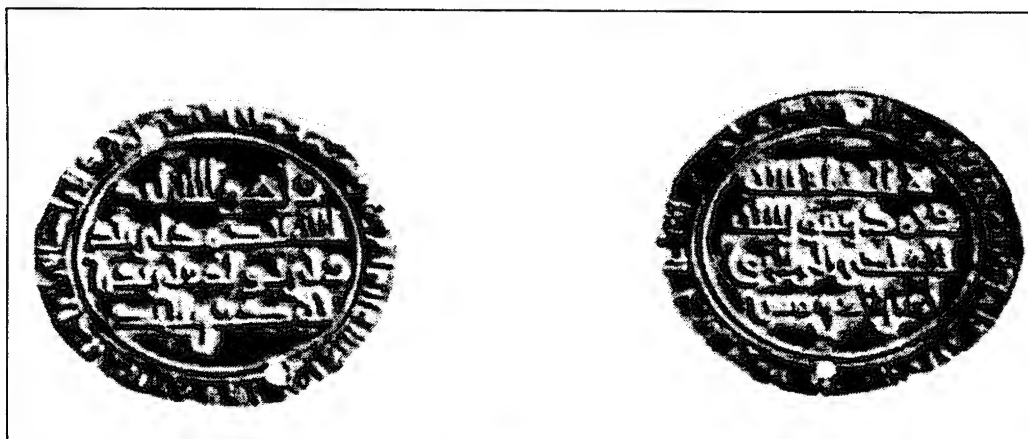
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاً سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في إحدى المجموعات الخاصة

## اللوحة رقم (٥)



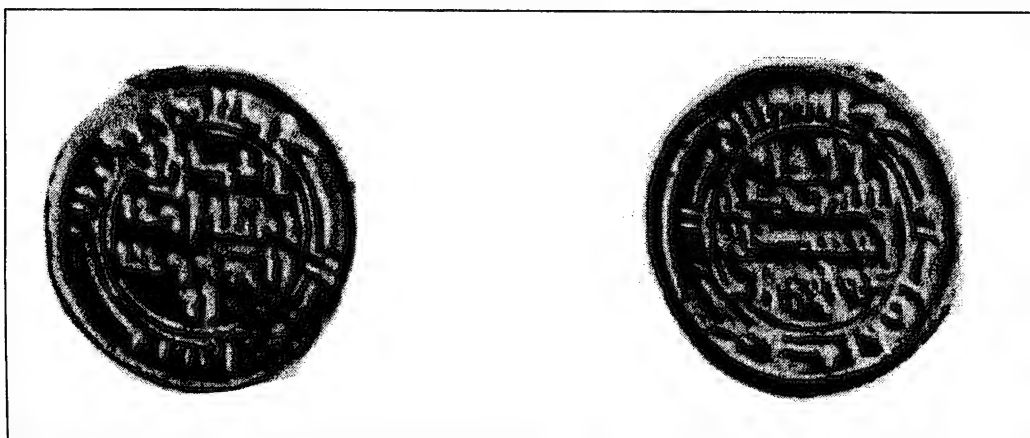
دينار للإمام المهدي إلى الحق ضرب صنعاً سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في مجموعة عبد الحميد الخريجي

اللوحة رقم (٦)



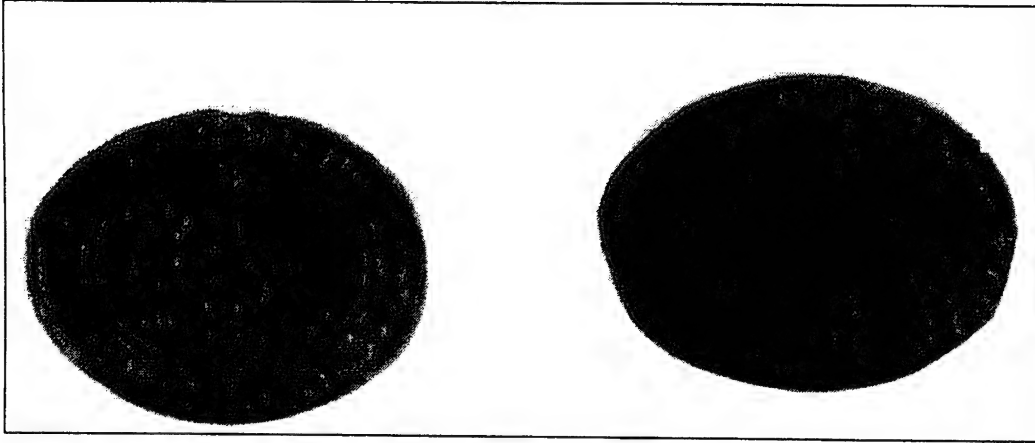
دينار للإمام الهادي إلى الحق ضرب صنعاء سنة ٢٩٨هـ، وهو محفوظ في المتحف البريطاني بلندن

اللوحة رقم (٧)



درهم للإمام الناصر لدين الله ضرب صعدة، وهو محفوظ في المتحف البريطاني بلندن

## اللوحة رقم (٨)



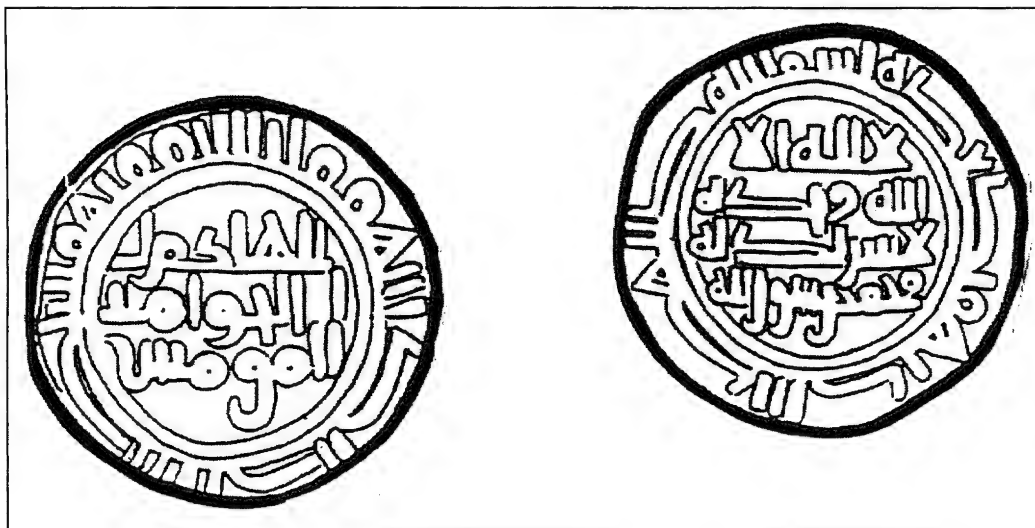
درهم للإمام المنصور بالله ضرب صنعاً سنة ٣٨٩هـ، وهو محفوظ في متحف العملات  
مؤسسة النقد العربي السعودي.

اللوحة رقم (٩)



درهم للإمام رضوان بن جعفر، وهو محفوظ في متحف قطر الوطني

الشكل رقم (١)



رسم تخطيطي لدرهم للإمام الهادي إلى الحق، ضرب صعة  
(نقلًا عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)

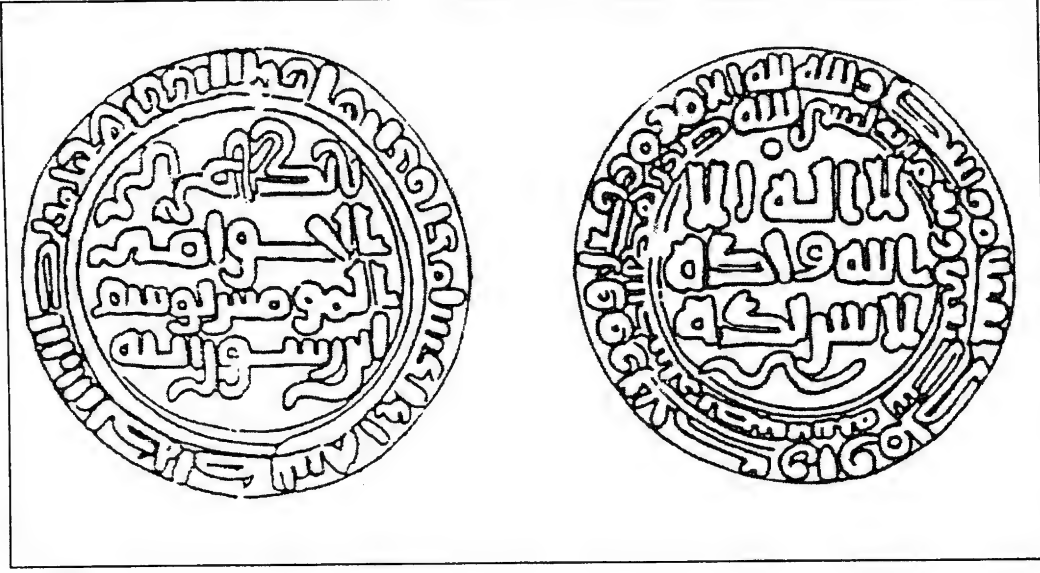
الشكل رقم (٢)



رسم تخطيطي لدرهم للإمام الراضي بالله، ضرب صعة  
(نقلًا عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)



الشكل رقم (٣)



رسم تخطيطي لدينار للداعي يوسف، صنعاً سنة ٣٧٠هـ —  
 (نقلاً عن يوسف، فرج الله أحمد، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية)

## التعليقات

- (١) شما، سمير، أحداث عصر المأمون كما ترويها النقود، كرسي سمير شما بجامعة اليرموك (١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ١٦٩-١٧٠.
  - (٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد (مصر: ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)، ٥٢٥؛ وحسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي، ط ١ (القاهرة: ١٩٦٧م)، ٤: ٢١٦؛ والفقي، د. عصام الدين، اليمن في ظل الإسلام منذ فجره وحتى قيام دولة بني رسول، ط ١ (القاهرة: ١٩٨٤)، ١١٣.
  - (٣) حصلت على هذه المعلومات من د. مشلح المريخي، وهي ضمن بحث من إعداده ما زال قيد النشر.
  - (٤) (نسب القاسم بن إبراهيم إلى الرس، وهو جبل أسود بالقرب من ذي الحليفة وهي قرية على بعد ستة أو سبعة أميال من المدينة المنورة) المقرئ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، اتعاظ الخنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: جمال الدين الشبال (القاهرة: ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ١٢؛ ويذكر حمد الجاسر أن الرس (... من أودية القبلية، والقبيلة على ما نقل الزمخشري عن شيخه الشريف علي بن وهاس الحسيني المكي: سراة بين المدينة وبنيع، فما سال منها إلى بنيع يسمى الغور، وما سال في أودية المدينة يسمى القبيلة، وحدها من الشام ما بين الحت من جبال بني عرك من جهينة، وما بين شرف السيلة ... وفيه عرض من النخل من صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم نخلها فاطمة رضي الله عنها ... وإلى هذا الموضع ينسب الإمام الهادي جد الأئمة الزيديين المعروفين في اليمن ...) الجاسر، حمد، "الرس في القرآن الكريم وآراء الباحثين حوله"، العرب، الجزء الأول، السنة الخامسة (رجب ١٣٩٠هـ/ سبتمبر ١٩٧٠م)، ١-١٢.
  - (٥) ابن القاسم، يحيى بن الحسين، غاية الأمان في أخبار القطر اليماني، تحقيق: سعيد عبدالفتاح عاشور (القاهرة: ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ١: ١٦٧؛ والفقي، اليمن في ظل الإسلام، ١٢٠.
- A.B.Eagle, Gahayat al-amani and the Life and Times of al-Hadi Yahya b.al-Husan: an introduction, newly edited text and translation with detailed annotation (A thesis presented to university of Durham for the degree of Master of Letters, 1990), PP.3-8
- (٦) الراشد، سعد عبدالعزيز، "دنانير عباسية نادرة ضرب صنعاء محفوظة في متحف الآثار جامعة الملك سعود"، مجلة جامعة الملك سعود، المجلد الثالث (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ٥٦٩-٥٧٠.
  - (٧) الراشد، دنانير عباسية، ٥٧١.
  - (٨) Eagle, Ghayat al-amani, PP.37-48.
  - (٩) وتوجد العديد من دنانير الهادي إلى الحق المضروبة في صعدة سنة ٢٩٨هـ في عدة متاحف ومجموعات خاصة حول العالم.
- التازي، عبد الوهاب، "العملة ودور السك في المغرب" الأكاديمية، العدد الرابع (ربيع الثاني ١٤٠٨هـ/ نوفمبر ١٩٨٨م)، ١٩٣-٢٢١؛ والجابر، إبراهيم جابر، النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني ٢ (الدوحة: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ٣٢٢-٣٢٤.
- S.Lane-Poole, Addition to the Oriental Collection 1877-1888, Part I (London 1889) P.2, R Bikhazi, Coins of Al-Yaman (1-4 December 1970 of Al-Abhath Aquartely Journaly for Arab Studies Published by the American University of Beirut. (Beirut, Lebanon), PP. 132-569.

- (١٠) بيتس، مايكل روبرت ودارلي دوران، "فن العملة الإسلامية" (كنوز الفن الإسلامي - ترجمة حصة الصباح وآخرون - جنيف ١٩٨٥م)، ٣٦٧.
- (١١) يوسف، فرج الله أحمد، نقود الخارجين على الخلافة العباسية في شرق العالم الإسلامي، مخطوط رسالة ماجستير - كلية الآثار - جامعة القاهرة (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ١٢٤.
- (١٢) يتراوح وزن الدنانير الثلاثة ما بين ٢,٨٢ إلى ٢,٨٥ جم وقطرها ما بين ٢٠ إلى ٢١ ملم. محمد، عبدالرحمن فهمي، "دراسة لبعض المتحف الإسلامية"، مجلة كلية الآداب، المجلد الثاني والعشرون، الجزء الأول (مايو ١٩٦٠م - مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٥م)، ١٨٤-١٨٥.
- (١٣) شما، أحداث عصر المأمون، ٣٣٦-٣٣٧.
- (١٤) العث، محمد أبو الفرج، النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني (الدوحة: ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ٤٤٨.
- (١٥) الخريجي، عبدالمجيد، ونايف الشرعان، الدينار عبر العصور الإسلامية، (جدة: ١٤٢٢هـ)، ٩٢.
- (١٦) Artuk, Istanbul Arkeoloji Muzeleri Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu (Cilt. Istanbul 1971) P.291 I.G.
- (١٧) النقشبندی، ناصر، "الدينار الإسلامي للملوك الطوائف" سومر، المجلد الثالث، الجزء الثاني (١٩٤٧م)، ٢٨١.
- (١٨) يوسف، فرج الله، الآيات القرآنية على المسكوكات الإسلامية، دراسة مقارنة (الرياض: ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ٥٧.
- (١٩) ابن القاسم، المصدر السابق، ١: ١٧٩-١٩٩؛ الفقي، اليمن في ظل الإسلام، ١١٥.
- (٢٠) ابن القاسم، غاية الأمان، ٢٠٢؛ والفقي، اليمن في ظل الإسلام، ١٢٠.
- (٢١) يوسف، الآيات القرآنية، ٥٧.
- (٢٢) يوسف، الآيات القرآنية، ٥٧.
- (٢٣) ابن القاسم، غاية الأمان، ٢٠٢، Eagle, Ghayat al-amani. P.76.
- (٢٤) ابن القاسم، غاية الأمان، ٢٠٤؛ وذكر زامبور أن الناصر لدين الله توفي سنة ٣٢٥هـ، زامبور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة زكي محمد حسن وآخرون (بيروت: ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ١٨٧.
- (٢٥) ابن القاسم، غاية الأمان، ٢٢٨-٢٣٧.
- (٢٦) يوسف، نقود الخارجين على الخلافة العباسية، ١٤٠.
- (٢٧) الباشا، حسن، الألقاب الإسلامية في التاريخ والآثار (القاهرة: ١٩٧٥م)، ٢٨٥.
- (٢٨) لم يكن المنصور بالله من أبناء الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم لكنه من أحفاد القاسم الرسي. ابن القاسم، غاية الأمان، ٢٢٨-٢٣٧.
- (٢٩) مؤسسة النقد العربي السعودي، متحف العملات (الرياض: ١٤١٦هـ)، ٩٥.
- (٣٠) يوسف، دراسة مقارنة، ٥٨.
- (٣١) ابن زريق، حميد بن محمد، الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عُمان (القاهرة: ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ٣٢-٤٢؛ الأزكوي، سرحان بن سعيد، تاريخ عُمان (القاهرة: ١٩٨٠م)، ٤٦-٥٠؛ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل (القاهرة: ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، ١: ١٣٤.
- (٣٢) ابن زريق، الشعاع الشائع باللمعان، ٤٠-٥٢؛ الأزكوي، تاريخ عُمان، ٤٦-٥٥؛ العبيدي، الدولة العمانية الأولى (مسقط: ١٩٩٦م)، ١١٨-١٢٠.

- (٣٣) أبسن زريق، الشعاع الشائع بالعمان، ٤٠-٧١، الأزكوي، تاريخ عُمان، ٤٦-٥٥؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٩: ١٠٥؛ زامباور، معجم الأنساب والأسرات لحاكمية في التاريخ الإسلامي، ١٩٣.
- (٣٤) R,E,Darley-Doran: History of Currency in the Sultanate of Oman, the Central Bank of Oman, Muscat 1990, P.21
- (٣٥) العش، محمد أبو الفرج، النقود العمانية من خلال التاريخ الإسلامي (سلسلة تراثنا، العدد ٥٤، أبريل ١٩٨٤م) ٢٦.
- (٣٦) العش، محمد أبو الفرج، النقود العمانية، ٢٦.
- (٣٧) مؤلف مجهول، تاريخ أهل عُمان (القاهرة: ١٩٨٠م)، ٩٣.



الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)

## نقود محمد بن بيهس من دمشق وتبول قراءة جديدة

خلف فارس الطراونة  
جامعة مؤتة - كلية الآداب  
قسم الآثار والسياحة  
محمد نايف العميره  
جامعة مؤتة - كلية العلوم الاجتماعية  
قسم التاريخ

### مقدمة تاريخية:

يعتبر تاريخ محمد بن صالح بن بيهس الكلبي غامضاً وكذلك علاقته بدمشق، وما ذكرته كتب التاريخ كانت لحماً أو نتفاً من الأخبار قليلة جداً تكررت في معظمها، إلا أن النقود وبشكل خاص "الدراهم" الفضية التي تمكن من سكها أظهرت أنه حكم دمشق حكماً مطلقاً من سنة ١٩٨ هـ ولغاية ٢٠٩ هـ ومن سنة ٢٠٩ - ٢١٢ هـ، يحوم الشك حولها، ويذكر كذلك أنه أقام بدمشق أميراً متغلباً عليها إلى أن قدم الأمير عبد الله بن طاهر دمشق سنة ٢٠٨ هـ ودخل بأمر من المأمون إلى مصر ورجع بعدها إلى دمشق ثم حمل معه بن بيهس إلى العراق وتوفي هناك. ويعتقد أن ذلك كان سنة ٢١٢ هـ<sup>(١)</sup>.

### من هو محمد بن صالح بن بيهس الكلبي

إنه أمير عرب الشام وسيد قيس، تغلب على دمشق من سنة ١٩٨ - ٢٠٩ هـ، وقد كان عندئذ متغلباً على حوران حيث كانت الحال فوضى في دمشق واستمرت إلى أن جاءها عبد الله بن طاهر بأمر من المأمون<sup>(٢)</sup>. ففي سنة ١٩٥ هـ خرج علي بن عبد الله بن خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بأبي العميطة السفياي، وأمه نفيسة بنت عبيد الله ابن العباس بن علي بن أبي طالب وكان يقول: أنا من شيخي صفيين يعني علياً ومعاوية وقد دعا لنفسه بالخلافة وقوي على سليمان بن المنصور عامل دمشق فأخرجه عنها وكان ذلك سنة ١٩٥ هـ وأعانه وقتها الخطاب بن وجه الفلس مولى بني أمية وكان أبي العميطة قد بلغ التسعين من العمر والناس قد أخذوا عنه علماً كثيراً وتميز بحسن سيرته

وأخلاقه، إلا أنه لما خرج ظلم وأساء السيرة فتركوا ما نقلوا عنه<sup>(٣)</sup>.

وعندما كان أكبر أصحابه من كلب، كتب إلى محمد بن صالح بن بيهس الكلابي يدعوه إلى طاعته ويتهدده إن لم يفعل، فلم يجبه بن بيهس إلى ذلك فأقبل أبي العميطر السفياي على قصد القيسية فكتبوا إلى محمد بن صالح الكلابي، فأقبل إليهم في ثلاثمائة فارس من مواليه واتصل الخبر بالسفياي فوجه إليه يزيد بن هشام في اثني عشر ألفاً فالتقوا فانهزم يزيد ومن معه وقتل منهم إلى أن دخلوا أبواب دمشق وأسرهم بن بيهس وحلق رؤوسهم ولحاهم وأطلق سراحهم وكان عددهم قد تجاوز ثلاثة آلاف فارس، وبعدها ضعف أمر السفياي وحصر بدمشق ثم جمع جمعاً وجعل عليهم ابنه القاسم وخرجوا إلى ابن بيهس فالتقوا فقتل القاسم وانهزم أصحاب السفياي وبعث رأسه إلى الخليفة الأمين، ثم جمع جمعاً آخر وسيرهم مع مولاة المعتمر فلقبهم ابن بيهس فقتل المعتمر وانهزم أصحابه فوهن أمر أبو العميطر السفياي<sup>(٤)</sup>. وبعد ذلك بدأ بن بيهس يغير كل يوم على ناحية فيقتل ويأسر ولما فرغ من حرب يزيد بن هشام نزل قرية يقال لها "سكا" بنواحي دمشق واجتمع إلى أبي العميطر السفياي وزرأوه فقالوا له: لا يهولنك محاصرة بن بيهس، إياك فإن الحرب سجال فكتب أبو العميطر السفياي إلى السواحل والبقاع وبعبك وحمص فأتاه خلق عظيم واشتبكت الحرب بين شبعاً وقرحتاً، وأقبل بن بيهس حتى نزل قرية شبعاً وأصبح منها غازياً إلى دمشق، وخرج "مسلمة" وهو يعقوب ابن علي بن محمد بن سعيد بن عبد الملك، وخرجت معه القيسية فتقاتلوا ذلك اليوم مع مسلمة قتالاً شديداً وكثرت الجراحات في الفريقين وانصرف بن بيهس وخاف القيسية على أنفسهم وذهبوا إلى ابن بيهس وأحكموا الأمر معه<sup>(٥)</sup>. ويذكر أن هذه الحادثة التاريخية هي من أقدم الأحداث التاريخية التي يقرن اسمها باسم بلدة شبعاً.

وما أن عاد إلى حوران واجتمعت نمير على مسلمة بن عبد الملك بدمشق وبايعوه بالخلافة فقبل منهم وجمع مواليه ودخل على السفياي فقبض عليه وقيده على رؤوسا بني أمية فبايعوه وأدني قيساً وجعلهم خاصته، ثم مرض ابن بيهس، فجمع رؤساء بني نمير، فقال لهم: ترون ما أصابني من علتي هذه، فارقوا ببني مروان، وعليكم بمسلمة بن يعقوب ابن علي بن محمد بن سعيد بن عبد الملك، فإنه ركيك، وهو ابن أختكم وأعلموه أنكم لا تتبعون ببني أبي سفياي وبايعوه بالخلافة وكيدوا به السفياي، ولما عوفي بن بيهس من مرض أصابه عاد إلى دمشق فحصرها وسلمها إليه القيسية وهرب مسلمة بن عبد الملك والسفياي في ثياب النساء إلى المزة بنواحي دمشق وكان ذلك في سنة ١٩٨هـ<sup>(٦)</sup>. وتعدّ هذه المرحلة بداية التراجعات التي أضعفت الخلافة في بغداد وأصبحت سلطة الخليفة العباسي سلطة إسمية.

فقد بدأ التفكك السياسي للخلافة الذي أدى إلى نشوء الدويلات الإسلامية في المشرق والمغرب فحاول الكثيرون من الحاكمن والطامعين الانفصال عن مركز الخلافة العباسية وكانت تلك المحاولات على أنواع نذكر منها:

١- ظهور علي بن عبد الله الملقب بأبي العميطر السفياي بالشام الذي ادعا لنفسه بالخلافة وطرّد الأمين استقل استقلالاً تاماً عن الخلافة العباسية.

- ٢- خروج نصر بن شيث العقيلي سنة ١٩٩هـ.
- ٣- قيام إبراهيم بن موسى بن جعفر المسمى "بالخزار" بمكة واليمن وكان ذلك سنة ٢٠٠هـ.
- ٤- ابتداء أمر بابك الخرمي سنة ٢٠١هـ.
- ٥- قيام أبو السرايا بالكوفة مستتراً باسم بن طباطبا العلوي.
- ٦- محاولة بن السري بإنشاء أسرة مالكة وراثية بمصر ولكن مع الاعتراف الاسمي بخلافة المأمون.
- ٧- استقلال الأغلبية بتونس<sup>(٧)</sup>.

لذلك يمكن القول بأن الكثير من المؤرخين لم يهتموا بنوع العلاقة الفعلية التي كانت تقوم بين المأمون وبين الدويلات المحلية التي قامت بزمنه أو انفصلت أو حاولت الانفصال عن الخلافة سواء اعترفت اسماً ورسمياً بها، أو لم تفعل إلى محاولات المأمون أحكام سلطته عليها، لذلك لم تكد الشام تستريح من فتنة أبي العميتر السفلي حتى قام أول عهد المأمون بدمشق رجل من بني أمية اسمه سعيد بن خالد الأموي العثماني الفديني<sup>(٨)</sup>، مدعياً الخلافة بعد أبي العميتر وأغار على ضياع بني شربنث السعدي وجعل يطلب القيسية ويقتلهم ويتعصب لأهل اليمن، فوجه إليه يحيى ابن صالح في جيش، فلما كان بالقرب من حصنه المعروف بـ "الفدين"<sup>(٩)</sup>، هرب منه العثماني، فوقف يحيى بن صالح على الحصن فهدمه وضرب زيزياً من أرض الأردن جنوبي عمان وتحصن العثماني في عمان وسار يحيى بن صالح إلى عمان واستنجد العثماني بقوم من عطفان وانضمت إليه مجموعة من بني أمية ومن جلاء عن دمشق من أصحاب أبي العميتر ومسلمة فلم يزل يحيى بن صالح يحاصره ويحاربه بأمر من محمد بن يهس حتى أبعدته إلى جميع القرى المجاورة لعمان فسار إلى حسيبان جنوباً وبها حصن قديم فأقام به وتفرق أصحابه عنه<sup>(١٠)</sup>. واستمر يطارده مع بقية فلول الأمويين حتى تبوك جنوباً من أرض البلقاء وصولاً إلى عُمان في أقصى حدود الجزيرة العربية في الجنوب الغربي<sup>(١١)</sup> وعلى ما يبدو أن معارك المفرق وزيزيا وعمان وحسيبان من أرض البلقاء (الأردن حالياً) مكنت العباسيين في ظل إمارة محمد بن يهس من طرد فلول الأمويين إلى تبوك وصولاً إلى عُمان وعلى ضوءها تمكنوا من إخماد هذه الفتنة وأنهو أمر الأموي<sup>(١٢)</sup>.

ولقد اتضح لي أن هناك ذكر واضح وصريح لموقع تبوك من أرض البلقاء في الشام من حيث تأثير غزوة "مؤتة" الذي كان واضحاً في غزوة "تبوك" التي قادها النبي محمد ﷺ، وقامت في ظروف قرية الشبه من بعضهما وذلك من حشود البيزنطيين وحلفائهم "مئنصرة العرب" في البلقاء حيث ساهم ذلك في السيطرة المطلقة على الحجاز بما في ذلك مناطق النفوذ القرشي على تخوم الشام، وإذا كانت تبوك الانطلاقة العملية لحركة الفتوح الشامية في شمال المملكة العربية السعودية حالياً فهي الوجه الحقيقي لجنوب البلقاء من أرض الأردن وامتداداً لأرض الشام، فقد استمرت أهميتها إلى أن أصبحت جزءاً من أملاك محمد بن صالح بن يهس الكلابي<sup>(١٣)</sup>. حيث تقع بضع محطات على خط واحد



مثل تبوك ومعان وأذرح وأيلة، وأنها من أعمال البلقاء من حدود الشام<sup>(١٤)</sup>.

لذلك كان على قبائل البلقاء أن تتأثر أيضاً بالرياح الجنوبية للجزيرة العربية في وقت تألفت فيه مكة شهرة ومركزاً استقطابياً هاماً، فقد كان لمكة علاقات وثيقة مع تلك القبائل التي ارتبطت مصالحها مع بعضها البعض ولعل أبرز مؤثرات الوضع الجغرافي لمنطقة البلقاء والتي تشكل تبوك جزءاً منها أنها كانت امتداداً طبيعياً للحجاز التي كانت بالإضافة إلى دورها التجاري البارز يرهص بمتغيرات جذرية، ستكون أكثر انعكاساً على هذه المنطقة من خلال عدة وسائل لا سيما التجارة التي امتدت شرايها حتى مدينة بصرى السوق المركزي لبلاد الشام الواقعة على الحدود الشمالية للבלقاء<sup>(١٥)</sup>.

### دراهم محمد بن صالح بن يهس الكلبي

يبدو أن دور محمد بن يهس في ظل خلافة الخليفة هارون الرشيد كان هامشياً مع العلم أنه قدم خدمات كبيرة له، ولكن ظهر دوره كقائد عسكري وطموح في ظل خلافة الأمين بحيث أخذ على عاتقه مطاردة فلول الأمويين من دمشق إلى تبوك إلى عُمان، وفي ظل خلافة المأمون أصبح أميراً وأوكل مهمة مطاردة الأمويين إلى شقيقه يحيى بن صالح لذلك امتدت مناطق نفوذه ومن خلال مطالعنا لمجريات الأحداث التاريخية من دمشق إلى تبوك جنوبي بلاد الشام شمالي المملكة العربية السعودية حالياً.

فقد عمد إلى سك دراهم "فضية" فقط عندما كان أميراً في ظل خلافة المأمون وانحصرت سنوات سكها ما بين سنة ١٩٨ - ٢١١هـ، وقد ظهر على المدار الكتابي لتلك الدراهم من الوجه كلمة "تبوك" إضافة إلى اسم مدينة الضرب دمشق، ولكن لم يظهر له دراهم تحمل اسمه للسنوات ٢٠١هـ، ٢٠٢هـ، ٢١٠هـ، ولربما أنه يتوافر لتلك السنوات دراهم، ولكن لم تنشر لغاية الآن، ومع ذلك يخلو الدرهم المؤرخ لسنة ٢١١هـ من اسم محمد بن يهس مع العلم أنه يحمل نفس كتابات الدراهم الأخرى إضافة إلى اسم تبوك ودمشق.

ومن الجدير بالذكر وحسبما تمكنت من الاطلاع عليه من كتب ومقالات وكتالوجات عربية وأجنبية وتأكيداً لما قاله المرحوم الأستاذ سمير شما، فإن المتحف البريطاني ومتحف الأشموليان بأكسفورد تخلو مقتنيائهما من دراهم محمد ابن يهس<sup>(١٦)</sup>.

فقد ظهر له حتى الآن ثلاثون درهماً فقط، وهذه الدراسة تضيف درهمين آخرين ليصبح العدد اثنان وثلاثون درهماً ظهرت حتى الآن من دراهم محمد بن يهس الكلبي. وهذين الدرهمين من ضمن إحدى المجموعات الخاصة بالأردن. وكلاهما من ضرب سنة ٢٠٥هـ، وقد تمكنت من الاطلاع عليهما لتدقيق قراءتهما ولتوضيح اسم "تبوك" والذي لا مجال للشك فيه. لذلك أرجح الرأي القائل بأن بن يهس حكم دمشق وحوارن وحتى تبوك، وفيما يلي قائمة دراهمه التي ظهرت حتى الآن:

- درهمان لسنة ١٩٨هـ / ٨١٣م<sup>(١٧)</sup>.  
 درهمان لسنة ١٩٩هـ / ٨١٤م<sup>(١٨)</sup>.  
 درهمان لسنة ٢٠٠هـ / ٨١٥م<sup>(١٩)</sup>.  
 ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٣هـ / ٨١٨م<sup>(٢٠)</sup>.  
 أربعة دراهم لسنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م<sup>(٢١)</sup>.  
 خمسة دراهم لسنة ٢٠٥هـ / ٨٢٠م<sup>(٢٢)</sup>.  
 ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٦هـ / ٨٢١م<sup>(٢٣)</sup>.  
 درهم واحد لسنة ٢٠٧هـ / ٨٢٢م<sup>(٢٤)</sup>.  
 ثلاثة دراهم لسنة ٢٠٨هـ / ٨٢٣م<sup>(٢٥)</sup>.  
 خمسة دراهم لسنة ٢٠٩هـ / ٨٢٤م<sup>(٢٦)</sup>.

### الدراسة الوصفية للدرهم موضوع البحث الوجه

مركز: لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

مدار: بسم الله ضرب هذا الدرهم بدمشق<sup>(٢٧)</sup> سنة خمس ومئتين

المدار الخارجي: O تبوك<sup>(٢٨)</sup> O OO O

### الظهر

مركز: محمد

محمد رسول الله

الامام المامون

عبد الله أمير المؤمنين



وعن كتابات مدار الظهر، فقد جاء بها أغلاط تتم عن عدم الدقة بالنسبة للضرب مثل كلمة "الهدى" تخلو من حرف الألف الأولى والأخيرة هكذا "لهد" وظهر حرف "النون" في و "دين" وكأنه حرف "الراء" وقرئت وكأنها و"دينر" وظهر التنقيط في حرفي "الباء" من "بن" وحرف "الباء" من "بيهس". وهكذا يتضح لنا أن دراهم محمد بن بيهس لم تنل الاهتمام الكافي لذلك جاءت فيها أغلاط لا يستهان بها وباعتقادي أنها أخطاء غير مقصودة ولكنها مخلة في بعض الأحيان.

توصلت الدراسة ومن خلال قراءة درهين جديدين من دراهم محمد بن يهس أن الكلمة المدونة على مدار وجه هذه الدراهم هي "تبوك" وليس "بنود" كما تعزو ذلك بعض الدراسات القديمة في مجال علم النميات وأن مجريات الأحداث التاريخية تؤكد أن محمد بن يهس كان له دوراً كبيراً في تتبع فلول الأمويين من "شعبا" بلبنان وصولاً إلى تبوك في شمالي المملكة العربية السعودية. وأن دوره كان مهماً وكبيراً في ظل حكم الخليفة العباسي السابع المأمون، حيث اعترف بن يهس بسلطته اعترافاً اسمياً، لذلك لم يترك فرصاً تفوته لتوسيع حدوده وسيطرته لتغطي منطقة واسعة من شعبا شمالاً إلى تبوك جنوباً مروراً بدمشق وحوران والفدين وعمان وحسبان والبلقاء حتى عُمان وبمساعدة شقيقه يحيى بن صالح الذي كان ساعده الأيمن في مطاردة فلول الأمويين ضمن المنطقة السابقة الذكر.

وأضافت الدراسة أن دراهم بن بيهس على قدر كبير من الأهمية لقلّة ما نشر منها حتى الآن وهي موزعة على سنوات ضرب ما بين ١٩٨ - ٢١١هـ باستثناء السنوات ٢٠١هـ، ٢٠٢هـ، ٢١٠هـ، وأن أهم المتاحف العالمية بل والعربية تفقر مقتنياتها لدراهم بن بيهس وتؤكد الدراسة أن تلك الدراهم لم تضرب ضرباً جيداً ولم تزل الرعاية







## التعليقات

- (١) ابن تغرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ١٤ جزءاً (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٤م) "طبعة جديدة"، ٢: ١٩١، ٢٠٠-٢٠١؛ بن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ بن خلدون (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١م)، ٣: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٢) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، ١٣ جزءاً (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥م)، ٦: ٢٤٩-٢٥٠.
- (٣) علي، محمد كرد، خطط الشام، ٦ أجزاء (بيروت: دار صادر، دمشق: مكتبة النوري، ١٩٨٣م)، ١٥٤-١٥٥؛ شما، سمير سليم، أحداث عصر المأمون كما ترونها النقود (إربد: مطابع جامعة اليرموك، ١٩٩٥م)، ١٦٤-١٦٥.
- (٤) ابن الأثير، ٦: ٢٤٩، علي، ١: ١٥٤-١٥٥.
- (٥) علي، ١: ١٥٧؛ عبد الهادي، زياد، تاريخ شعبا تحت عنوان "نوبة حنين إلى الوطن"؛ [Http://www-chebaa.net.History](http://www-chebaa.net.History) 3 2002 - 3.
- (٦) ابن الأثير، ٦: ٢٥٠؛ ابن خلدون، ٣: ٢٣٤؛ شما، أحداث، ١٦٥.
- (٧) ابن الأثير، ٦: ٢٤٩-٢٥٠، ٣٠٤، ٣١٠-٣١١، ٣٩٦؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ١٠ مجلدات، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، ١٩٦٨م)، ٨: ٥٦٦-٤١٥، ٩: ٤٩، ٥٢-٥٤؛ شما، أحداث، ١٦٣-١٦٤.
- (٨) الفدين، تصغير الفدن وهو القصر المشيد، وهي قرية على شاطئ الخابور ما بين ماكسين وقرقيسيا، وقد قيل أن الوليد بن يزيد بن عبد الملك جمع فقهاء من أهل المدينة فيهم عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، يستفتيهم عن الطلاق قبل النكاح، فمات عبدالرحمن "بالفدين" من أرض حوران ودفن فيها، انظر: محمود، فايز، الفرق تاريخ صحراوي (عمان: دار الأفق الجديد، ١٩٨٣م)، ١٢.
- (٩) علي، كرد، ١: ١٥٨، محمود، ١٢.
- (١٠) الحموي، ياقوت، شهاب الدين أبي عبد الله، معجم البلدان، ٤ (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧م)، ٢٤٠-٢٤١، محمود، ٤٠.
- (١١) الدباغ، مصطفى مراد، القبائل العربية وسلاسلها في بلادنا فلسطين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩م)، ٢١٤؛ وانظر: بلادنا فلسطين، ق ١، ١: ٣٣٠.
- (١٢) بيضون، إبراهيم، حملة مؤتة مقارنة للمشروع السياسي الأول للدولة الإسلامية في بلاد الشام، "المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام في صدر الإسلام"، ٣م، تحرير محمد عدنان البخيت (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٧م)، ٤٧-٧٧.
- (١٣) ابن الأثير، الكامل، ٢: ٢٧٧؛ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى (بيروت: طبع دار بيروت، ودار صادر، ١٩٥٨م)، ١٦٥؛ بيضون، حملة مؤتة، ٤٨.
- (١٤) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ٣: ٤٩؛ بيضون، حملة مؤتة، ٥٠؛ ابن خرداذبة، المسالك والممالك، ٩٧.
- (١٥) عباس، إحسان، تاريخ بلاد الشام في العصر العباسي، ١٣٢ - ٢٥٥هـ / ٧٥٠-٧٨٠م (عمان: ١٩٩٢م).
- (١٦) شما، سمير، حكم محمد بن صالح بن بيهس الكلابي بدمشق كما تظهره النقود، مجلة اليرموك للمسكوكات، ٦م (إربد: مطابع جامعة اليرموك، ١٩٩٤م)، ١٣-٢٤، ١٨.



- (١٧) Miles, G.C. Rare Islamic Coins, The American Numismatic Society, New York, 1950; No, 252, pp. 66-69; - Cadrington, O. Some Rare Oriental Coins, No, 270, 1902, London.
- (١٨) Tubingen University Museum, Excavations Near the Baltic Shore, Folia Orient, Vol. 25, 1988, pp. 157-169; وانظر، جمعية المسكوكات الأمريكية، No. 126, Sept., 1991, No. 207, p. 37.
- (١٩) Lavoix, H. Catalogue des Monnaies Musulmanes dela bibliotheque Nationale, Vol. I, 1887, No. 1262, 907; Tiesenhausen, W. Monnaies des Khalifes Orientaux, St. Petersburg, 1873, No, 1705, p.189.
- (٢٠) Shamma, S. Collection, The Ashmolean Museum, Oxford, "From Spink Sale 1-6" 1988, No. 242 وانظر: Lavoix, H. Vol. I, No. 907, p.221; Tiesenhausen, W. No. 1705, p.189.
- (٢١) Miles, G. C. RIC, No. 257, p.72; Artuk, Ibrahim Cevriye, Istanbul Arekeologji Museleri; Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu, Vols. 1-11, Istanbul, 1971 – 1974, No. 302. P.87 وانظر: شما، الترموك للمسكوكات، ١٩٩٤، ع ٦٤، ١٧.
- (٢٢) Shamma's collection. The Ashmolean Museum, Oxford; ANS. No. 1980, 35-36; Lavoix, H. Vol. I, No. 908, p. 222; Princeton University Collection العرش، محمد أبو الفرج، النقود العربية الإسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني، رقم ١٨١٩، (قطر: وزارة الإعلام، ١٩٨٤م) ١: ٤٤٥-٤٤٦.
- (٢٣) انظر: مجموعة الجامعة الأمريكية رقم C8344؛ مجموعة محمد لمبادا؛ مجموعة شما، شما، أحداث، ٧٣٣.
- (٢٤) مجموعة شما، "مشتري من دمشق" شما، أحداث، ٧٣٣، رقم الصورة ٧٨.
- (٢٥) العرش، رقم ١٨٢٠، ٤٤٦؛ Tiesenhausen, No. 1796, p. 199؛ فهمي محمد، عبد الرحمن، موسوعة النقود العربية وعلم النميات، فجر السكة العربية (مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٦٥م)، ٥٨٣، رقم ١٩٨٢.
- (٢٦) Tornberg, No. 320; Tiesenhausen, No. 1801. P.200; Anderson & Vasme, No. 75. صورة رقم ٧٩، أحداث، ٨٠٧؛ Markov, A. Inventarny Katalog Musulmanskish Mont, St. St. Petesburg, 1896, No. 43.
- (٢٧) دمشق، واسمها القدم "دمسكو" وعند الفرنسيين Damas وعند اللاتين والإنجليز Damascus وتعرف بالشام الكبيرة وهي من أقدم مدن العالم ومن أعظم مدن الشام كلها. استأثرت بعظمة التاريخ بكل أدواره، يوم كانت عاصمة للآراميين والسريانيين ومركز أنظار الفاتحين من الآشوريين والبابليين والفراعنة واليونان والرومان في الجاهلية والإسلام. وكانت دار ضرب دمشق نشيطة منذ العصر الروماني ولكن دمرها البيزنطيون ورجعت إلى وضعها الطبيعي على أيدي العرب وكان لها دور هام بضرب السكة العربية ذات التأثيرات البيزنطية ومسكوكات عليها صورة الخليفة عبد الملك بن مروان، وجاء من إنتاجها دراهم معربة سنة ٧٩هـ ومجموعة كبيرة من الفلوس ودنانير ودرهم عباسية، كما ضربت فيها السكة الطولونية وكان لها دورها بضرب النقود "الدرهم" الفضية العباسية في ظل خلافة الرشيد والأمين والمأمون ومن ذلك الدراهم موضوع البحث، انظر، زكي،

أحمد، قاموس الجغرافية القديمة، ط ١ (مطبعة بولاق، ١٨٩٩م)، ٤٠؛ سبانو، أحمد غسان، تاريخ دمشق القلم (دمشق: ١٩٨٧م)، ١٣؛ الأصطخري، أبو اسحق إبراهيم، المسالك والممالك، تحقيق: محمد جابر الحسيني (القاهرة: ١٩٦١م)، ٥٩؛ البكري، مهتاب درويش، نفائس من الدراهم العباسية في المتحف العراقي، مجلة المسكوكات ٥٢، ١٩٧٤م، ٦٧؛ الطراونة، خلف فارس، المسكوكات الإسلامية العباسية في متحف الآثار الأردني، حولية دائرة الآثار العامة، م ٢٩ (الأردن: عمان، ١٩٨٥م)، ١٢؛ الطراونة، خلف فارس، المسكوكات الأيوبية (دراسة أثرية فنية) (اليرموك: إربد، مطبعة جامعة، ١٩٩٢م)، ٣٥-٣٦.

(٢٨) تبوك، موضع بين وادي القرى والشام، وقيل بركة لأبناء سعد من بني عذرة وقيل تبوك بين الحجر وأول الشام على أربع مراحل من الحجر نحو نصف طريق الشام، وهو حصن به عين ماء وغل وحائط ينسب إلى النبي ﷺ. وتبوك بين جبل حسمى وجبل شروري وحسمى غربيها وشروري شرقيها. ويقال أن تبوك بعد أن نزلتها بعض قبائل لخم وجذام حيث نزلوا على عين ماء أمرهم رسول الله ﷺ أن لا أحد يمسه من مائها فسبق إليها رجلان وهي تبقي بشيء من ماء فجعلوا يدخلان فيها سهمين ليكثر ماؤها، فقال لهما رسول الله ﷺ ما زلتما تبوكان. ومنذ ذلك اليوم سميت تبوك بذلك الاسم و"البوك" هو إدخال الشيء وتحريكه وأقام النبي ﷺ بتبوك أياماً حتى صالحه أهلها. شما، سمر، أحداث، ١٩٩٥م، ٦٧؛ الحموي الرومي، معجم البلدان، ٢: ١٤-١٥؛ نسيم، جوزيف، "العلاقات الإسلامية البيزنطية في الشام وتخومه في صدر الإسلام في ضوء صراع القوى بين المسلمين والمسيحيين في العصور الوسطى"، ٢٥٥-٣٠٩، ٢٧٥، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، المجلد الثالث، ١٩٨٧م، تحرير محمد عدنان البخيت. الأردن - عمان، وتبوك من أرض الشام ضمن جند دمشق وقراه وأصقاعه إلى الجنوب من معان أو إلى الشرق منها فيسميها المؤرخون والجغرافيون "أرض الشام" و"أطراف الشام"، أو "مشارف الشام". وتشمل المنطقة مقنا، وتبوك، ذات السلاسل، ودومة الجندل، وكلها تقع ضمن المنطقة المحصورة بين الشام والحجاز، هذا وقد ظهر اسمها على الدراهم الفضية التي سكّت بدمشق في العصر العباسي للفترة ما بين ١٩٨ - ٢١١ هـ وفي ظل خلافة المأمون وإمارة محمد بن يهس الكلبي، عطوان، حسين، الجغرافية التاريخية لبلاد الشام في العصر الأموي (بيروت، لبنان: دار الجليل، ١٩٨٧م)، ٥٢. مجموعة خاصة الأردن، أشكر صاحب الدرهمين لتفضله السماح لي بتصويرهما ونشرهما.



الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## المنسوجات اليمنية في العصر العباسي

علي سعيد سيف محمد

قسم الآثار - كلية الآداب

جامعة صنعاء

### مقدمة:

يصعب على الباحث أن يكون فكرة عامة عن الكيفية التي بدأ بها الإنسان القديم نسج ملابسه ليدفع بها عن جسده أذى الطبيعة، فقد كان يتخذ من ثمار الأرض ونباتاتها طعاماً ومن لحم الحيوانات غذاء ومن جلود الحيوانات كساء له ومن الكهوف مأوى.

ولما كانت حاجته إلى الطعام هي الدافع الأول: لملء معدته بدأ يفكر كيف يصطاد الحيوان فأخذ يصقل ويشذب الحجر ومن ثم طور فكرته في عمل الرمح والسهم من حجر الطران ثم نصب الشباك لاصطياد تلك الحيوانات، وعندما بدأت التجمعات البشرية وبدأ نوع من الحرج من الشخص المقابل له بدأ يفكر في ستر عورته فاستخدم ورق الشجر (وقد كان أبو البشرية آدم عليه السلام أول من ستر عورته بأوراق الشجر) كما بين ذلك عز وجل في قوله تعالى: ﴿وَطَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾<sup>(١)</sup>.

ثم كثر احتكاك البشر مع بعضهم ذكوراً وإناثاً فرأى الأوراق التي جعلها على عورته لسترها لا تفي بالغرض المطلوب منها، وأهدته فكرته إلى نسج الأقمشة وذلك ليس لستر العورة فحسب بل وحتى يحمي جسده من أذى الطبيعة سواء الحارة أو الباردة، وبرقيه الحضاري أعطى صناعة النسيج اهتماماً بالغاً منذ فجر التاريخ ومنذ أن فكر في الاستقرار والعيش المستقر بدلاً من التنقل في الغابات، فبدأ يحرق الأرض ويزرعها وأثناء تلك العمليات استطاع أن يتعرف على المواد الخام التي يمكن من خلالها الحصول على ما يشبه الخيط وخاصة المواد الليفية.

فبدأ يكون من تلك الألياف رداءً وفرشاً ثم كانت الحاجة إلى أن يجد الآلة التي يستعين بها على عمل المنسوجات فكان أن اخترع الأنوال والمغازل الصغيرة التي يقوم بها أفراد العائلة والتي أصبحت فيما بعد مصانع تنشئها الدولة وأطلق عليها فيما بعد الطراز، أو دور الطراز، وقد كان لليمن نصيب كبير منها.

## أولاً: تعريف النسيج

النسيج هو عبارة عن تقاطع خيوط طويلة متجاورة تسمى السدي Weft مع خيوط أفقية عرضيه تسمى اللحمة Raft<sup>(٢)</sup>، كما أنه عبارة عن جسم مسطح رقيق يتكون إما من خيط واحد متشابك بعضه ببعض على هيئة أنصاف دوائر متداخلة ومتماسكة أو من مجموعة خيوط طويلة يطلق عليها السدي تتقاطع مع خيوط عرضيه تتداخل بشكل متساو وبانتظام مع خيوط السدي ويطلق عليها اللحمة<sup>(٣)</sup> ويحدث نتيجة التكرار المذكور في عدد من خيوط السدة.

واللحمة منسوج ذو متانة ومرونة تقل وتزيد تبعاً لطبيعة وخواص النسيج<sup>(٤)</sup>.

ويعرف اللغويون النسيج فيقول ابن منظور في لسانه النسيج ضم الشيء إلى الشيء وهذا هو الأصل فيه، ونسجت الريح الريح إذا تعاورت ريحان طولاً وعرضاً لأن الناسج يعترض النسيج فيلحمه ما أطال من السدي<sup>(٥)</sup>، ويقول الزبيدي في تاجه ونسج الحائك الثوب، ينسجه بالكسر وينسجه بالضم ونسجت الريح الورق المهشيم جمعت بعضه إلى بعض وقيل نسج الحائك الثوب من ذلك لأنه ضم السدة إلى اللحمة فهو ناسج<sup>(٦)</sup>.

ويقول ابن سيده المنسج الخشبة أو الأداة المستعملة في النساجة التي يمد عليها الثوب<sup>(٧)</sup> وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث عن الأنسجة (ثياب - ملابس) منها قول الحق سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ<sup>(٨)</sup> قُمْ فَأَنْذِرْ<sup>(٩)</sup> وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ<sup>(١٠)</sup> وَيَتَذَكَّرْ<sup>(١١)</sup> فَطَهِّرْ<sup>(١٢)</sup>﴾ وقوله: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ<sup>(١٣)</sup>﴾ وقوله: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُندُسٍ<sup>(١٤)</sup>﴾ وقوله: ﴿وَآكُسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا<sup>(١٥)</sup>﴾ وقوله: ﴿وَلِبَاسُهمْ فِيهَا حَرِيرٌ<sup>(١٦)</sup>﴾ وقوله: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ<sup>(١٧)</sup>﴾.

## المواد المستخدمة في صناعة النسيج:

وهي المواد الأولية التي تمتاز بتركيب شعري أو ليفي وتتوفر صفة المتانة والمرونة وتنقسم خامات النسيج إلى مواد طبيعية وصناعية والذي يهمننا منها هو الخامات الطبيعية والتي نحصل عليها من الحيوان والنبات.

فمن مواد النبات نحصل على القطن والكتان والقنب والبردي، ومن الحيوانات نحصل على الصوف والحرير<sup>(١٨)</sup>. ويعتبر الكتان والصوف والحرير القطن المواد الرئيسية التي يصنع منها النسيج<sup>(١٩)</sup>.

## الأول: الكتان FLAX:

نبات الكتان نبات شتوي غالباً ما يتبع الفصيلة المسماة Families Linacol ويوجد منه أنواع عديدة ولكن أهمها وأكثرها انتشاراً المعروفة بالاسم اللاتيني Linum Usitatissimum<sup>(٢٠)</sup> لينوم أو سيتاتسيموم وهو من النباتات الذي يزرع إما للحصول على البذور أو الألياف، والألياف هي التي تدخل في صناعة المنسوجات، ويتم ذلك عن

طريق استخلاصها من سيقان الكتاب<sup>(١٧)</sup>.

ولقد اختلف العلماء والباحثون بشأن الموطن الأصلي لنبات الكتان وأصله، ولذا يرى الباحث أنه لا يمكن تحديد فترة متى وأين بدأ الإنسان يستخدم ألياف الكتان في صناعة المنسوجات لأول مرة، ولكنه يمكن القول أن استخدام الألياف الكتانية في صناعة الملابس كان قائماً إبان العصر الحجري حيث كشف عن نسيج من كتان في منطقة البحيرات بسويسرا، ولكن رغم خشونة النسيج وسداجة نسجه يضع أماننا احتمال معرفة الكتان منذ عصور سحيقة<sup>(١٨)</sup>.

كما أنه عرف الكتان في العراق القديم في العصر السومري حيث ورد وصف مراحل صناعته في الكتابات السومرية من خلال مضمون قصيدة تأتي على ذكر النبات كما يذكر النص عملية تمشيط خيوط النبات وغزله وتقويته بالبرم ثم مدها ونسجها، وقد عرف الكتان في اللغة السومرية باسم Gada جادا وفي الأكديّة باسم Kitu كيتو<sup>(١٩)</sup>.

كما عرف في الآرامية باسم كتانا وفي العبرية باسم كولوت وفي الحبشية باسم كينان وفي اليونان باسم كيتون أو خينون Chi Ton. ويبدو أن صناعة الكتان كانت متشابهة وصولاً إلى الفترات الإسلامية المتأخرة، ومن خلال وصف لأحد النصوص الخاصة بالكتان المؤرخة بمحدود الألف الأول الميلادي يقرأ ما يأتي<sup>(٢٠)</sup>.

"يل الكتان في البرك، ثم يفصل بعضه عن بعض، ثم تغسل خيوطه بماء النهر"<sup>(٢١)</sup>.

#### ثانياً: الصوف:

وهو عبارة عن شعيرات ذات نمو خاص تغطي أجسام الحيوانات من فصيلة الثدييات، وتعرف العائلة التي تنتج الصوف باسم Ruminatia أو أسرة الحيوانات المجترأة وأهمها الأغنام والماعز<sup>(٢٢)</sup>.

وترجع المنسوجات الصوفية بلا أدنى ريب إلى عصور ما قبل التاريخ في بلاد الرافدين ووادي النيل بسبب وفرة المراعي الطبيعية الشاسعة التي حباها الله سبحانه وتعالى لتلك البلدان التي سهلت تربية الأغنام ذات الأصواف الجيدة<sup>(٢٣)</sup>. ولذا ندرك أن الإنسان أخذ يرتقي بأصواف الأغنام ليصنع منه منسوجات سواء كانت رداء أو غيره. ولقد تم العثور على عدد كبير من الكتابات المسمارية التي تبين أنواع الخراف الصالحة أصوافها ضمن النصوص التجارية والاقتصادية والدينية.

وقد كانت تفضل الخراف ذات الإلية الكبيرة عن غيرها وتعرف عند السومريين Kun Gal وعند الأكديين Guk Kallu وتستهمل Etqu إلى نوع الصوف المشط وكذلك جز الصوف<sup>(٢٤)</sup>، حيث كانت عملية جز الصوف من العمليات الاحتفالية القومية الكبيرة وتكون تحت إشراف المعبد في البداية ثم أصبحت بإشراف الحاكم أو الملك<sup>(٢٥)</sup> ومن أجل القيام بعملية النسيج كان الصوف الخام يمر بعدة مراحل تبدأ بالجز. وهذه العملية تتم ضمن الاحتفالات

الخاصة والتي يقوم بها رجل من العارفين<sup>(٢٦)</sup>، ثم يغسل الصوف لتخليصه من الأتربة وغيرها من الفضلات والمواد العالقة به. ثم يشطف عدة مرات حتى يتم تنظيفه. ويستخدم إلى جانب ذلك مواد من كربونات الصوديوم أو البوتاسيوم وأنواع من الأملاح تستخدم على شكل مساحيق متنوعة لتنظيف الأصواف<sup>(٢٧)</sup>.

### ثالثاً: الحرير:

الحرير مادة تختلف عن جميع خامات النسيج الطبيعية بأنها لا تكون جزءاً أو عضواً من الكائن الحي، لكنه ينتج من تجمد مادة تفرزها دودة تنتمي في الغالب إلى الاسرتين بومبيسيدي Bombycidae وساتورنيدي Saturnidae وتسمى دودة القز وأهمها المسمى بومبكس موري Bombyxmori، وتمتاز خامة الحرير باللمعان والدقة والنعومة والمرونة وقوة التحمل وهي مميزات لا تتوفر بأي خامة أخرى<sup>(٢٨)</sup>.

ولقد عرف الإنسان الحرير منذ أقدم العصور إلا أننا لا نعرف كيف اهتدى إلى معرفة الحرير<sup>(٢٩)</sup>.

وتجمع المصادر التاريخية على أن الأجناس البشرية التي استوطنت بلاد الصين هم أصحاب الفضل الأول في معرفة هذه المادة التي نسج منها أدق وأجمل المنسوجات وأثمنها<sup>(٣٠)</sup> ولاكتشاف هذه المادة والاستفادة منها قصة صينية يرجع عهدها إلى سنة ٢٥٠٠ ق.م بطله هذه القصة أميرة صينية تدعى (سي لينج تشي) ملخصها أنه استلقت نظرها ديدان صغيرة كانت تعيش على أشجار التوت فراقبتها ولاحظتها ملاحظة دقيقة وهدتها ملاحظتها إلى طريقة تربيتها ووسيلة استخراج الخيوط من شرنقتها وكوفت هذه الأميرة بأن رفعت إلى مصاف الآلهة<sup>(٣١)</sup>. ونستنتج من هذه القصة أن بداية صناعة نسيج الحرير كانت في حوالي ٢٥٠٠ ق.م حسب زعم القصة التي تحمل الجانب الأسطوري الذي لا يخلو من الحقيقة.

ولقد احتكرت الصين صناعة الحرير لقرون عديدة فاحتفظت بسر إنتاجه من دودة القز وتربيته، حتى يقال أنه فرضت على من يذيع سر الحرير عقوبة الإعدام. وصارت الصين البلد الوحيد المصدر للمنسوجات الحريرية، حتى أنه صار هناك طريق يعرف بطريق الحرير، وهو طريق بري<sup>(٣٢)</sup> يبدأ من الصين ماراً بشمال بحر الخرز متوجهاً إلى العراق مروراً بمدينة الحضر ثم يتجه إلى بلاد الشام ومنه إلى بحر مرمراً عند مضيق البسفور<sup>(٣٣)</sup>.

ويشأ القدر أن يذاع سر صناعة الحرير ولكنه بطريقة أسطورية أيضاً وبطلتها أميرة صينية تزوجت بحاكم مدينة خوتان (بخاري الصغرى)<sup>(٣٤)</sup> وعند خروجها إلى مقر إقامتها الجديد اخفت في ثايات شعرها بويضات دودة القز لتفقس في موطنها الجديد ففقس هذه البويضات<sup>(٣٥)</sup> وتوالدت وانتشرت ومن هناك نقل مجموعة منها خلصة إلى بيزنطة حيث توالدت ونمت ووصلت صناعة الحرير إلى اليونان والرومان وعرفتها مصر في عصر البطالسة<sup>(٣٦)</sup>.

ولقد أطلقت العرب على الحرير قبل عملية غزله (القز) وسموه يعد الغزل الإبريسم، ولا يعرف بالحرير أو الديباج إلا بعد أن يصبغ الإبريسم بالألوان.

ولقد حُرِّم في الإسلام لبس الحرير على الرجال وذلك خوفاً عليهم من الترف الزائد ومما يشبه الأخذ بمتع الحياة ومن الذهاب بخشونة الرجال وصلابتهم<sup>(٣٧)</sup>. كما أن رجال الكنيسة قاوموا بشدة رجال الدولة الرومانية للبسهم الحرير وأعلنوا عليهم حرب شعواء، ولكن تغلبت في الأخير روح الترف على الناس فأقبلوا على اقتناء وليس الحرير. وهناك أحاديث نبوية شريفة أباحت لبس الحرير للنساء وحرمته على الرجال من المسلمين إلا للضرورة أو إذا كان الثوب مشتملاً على قدر إصبعين أو أربعة أصابع من الحرير فقط<sup>(٣٨)</sup>. والحديث الشريف الذي ينهي عن لبس الحرير هو ما رواه حذيفة ابن اليمان: "نهى النبي ﷺ أن تشرب في آنية من الذهب أو الفضة أو أن تأكل بها وعن لبس الحرير أو الديباج أو أن تجلس عليه"<sup>(٣٩)</sup>.

#### رابعاً: القطن:

وهو عبارة عن ألياف من الشعيرات التي تحيط ببذور عدة سلالات من النبات المعروف بالجو سبيوم Gossypium التابعة للفصيلة الخيارية Malua Cea وأهم أنواع نبات القطن النوع المسمى G. Barbadians والذي تتبعه سلالة القطن ذات التيلة الطويلة<sup>(٤٠)</sup>.

وثمرة الشجرة عبارة عن غلاف يتفتح عند النضج ويترك البذور المحاطة بكومة من الألياف القطنية<sup>(٤١)</sup>. وكان العرب يطلقون على القطن ستة أسماء مختلفة قطن Kutn عطب Utb برس Biers توت Tout خُرفو Khurfu كرسوف Kursuf<sup>(٤٢)</sup>، ولقد انفردت اليمن بتسمية العطب وذكرت في النقوش اليمنية القديمة ع ط ب مما يدل على أنه صناعة المنسوجات القطنية كانت موجودة قبل الإسلام.

وأما مراحل تصنيع القطن فتبدأ بجني الثمار وتنظيفه<sup>(٤٣)</sup> وتتم عملية التنظيف بواسطة آلة تدعى الكوربال Curable وهي نفس الآلة التي كانت تستخدم في الهند والصين<sup>(٤٤)</sup>، وهي فصل الألياف عن البذور. ثم بعد ذلك تتم عملية تسوية خيوطه وتسمى هذه المرحلة بالتصفيح والتسوية<sup>(٤٥)</sup>، كما تعرف بالندف، ولذلك يقول ابن سيده: ندف القطن ندفا وقطن نديف والمندفة ما ندف به والنداف نادفه، وكذلك الحليج وحلجته حلجًا، والحلاج والحليج ما يحلج عليه وهي الخشبة أو الحجر يحلج عليه القطن<sup>(٤٦)</sup>.

ولقد عرفت الصناعة القطنية في الهند حيث كان فيها مراكز زراعة القطن ونسجه منذ ثلاثين قرناً وأن نسيجهم من القطن شمل أنواعاً ممتازة برقتها ودقتها<sup>(٤٧)</sup>. كما عرفت صناعة النسيج القطني في العراق منذ عهد الآشوريين حيث يذكر الملك الآشوري سنحاريب سنة (٤٠٥ - ٦٨١ ق.م) أنه جلب الشجرة التي تحمل الصوف من القطن قبل هذه الفترة<sup>(٤٨)</sup>.

ويذكر ثيوفراستيس: أن بلاد العرب كانت من البلدان المنتجة للقطن. كما قر ذلك أيضاً بليبي من بعد، واللذان عاشا في بداية القرن الأول الميلادي، وأن هذا النبات كان ينمو في الخليج العربي بالقرب من ساحل جزيرة العرب.



ووجدت آثار قطنية ترجع إلى قبائل الساميين من بلاد العرب مما يدل على أن البلاد العربية كانت من مواطن القطن الأصلية<sup>(٤٩)</sup>.

وزراعة القطن كان معروفة في اليمن منذ أقدم العصور، وعرفت استخدامه في المنسوجات، بدليل ما ورد ذكره في النقوش اليمنية القديمة فضلاً عن أن البرود اليمنية البيضاء تدل على معرفة اليمن لهذا النوع من الأنسجة.

### الألوان والأصباغ:

استخدم النساجون مصادر أصباغ ثلاثة هي:

أ - أصباغ نباتية.

ب - أصباغ حيوانية.

ج - أصباغ معدنية.

وكانت معظم الألوان نباتية كاللون الأحمر بنوعيه الوردي والقرمزي.

ونحصل على اللون الوردي من شجر البلوط، أما اللون القرمزي فكان يستخرج من ديدان القز أو لقرمز ويتم تحضير هذه الصبغة عن طريق تخفيف الحشرات وسحقها فتصبح جاهزة للاستعمال<sup>(٥٠)</sup>. وهذا اللون يخلط مع محلول الشب عند صباغة النسيج الصوفي؛ وينتج من أجمل أطيافه اللون الأحمر الأرجواني؛ حيث كان مصدره من القواقع والمعروفة بالموركس التي كانت تنتشر على ساحل البحر الأبيض المتوسط<sup>(٥١)</sup>. أما اللون الأزرق فكان يحصل عليه من نبات النيل وكان يستخلص منه العصارة الطبيعية. وهذه النبات يعرف باسم Indoxy وبعد غسلها بالماء الجاري تصبح ذات لون أخضر أولاً ثم يصبح بعد ذلك بلون أزرق غامق بعد عملية تأكسدها؛ كما تستخدم معها كربونات الصوديوم التي تساعد على تثبيت الألوان على النسيج<sup>(٥٢)</sup>. أما اللون الأصفر فيستخرج من نبات الزعفران والكرم<sup>(٥٣)</sup> والورس<sup>(٥٤)</sup> وتؤخذ من سحق أزهار وجذور النباتات المجففة ثم ينقع المسحوق الناتج في الماء البارد فينتج لوناً أحمر، ثم يفصل بواسطة مادة قلوية يكون أحد أطيافه اللون الأصفر، كما تؤخذ الصبغة الصفراء من سحق ثمار الرمان والسماق. وأما بالنسبة للون الأخضر فتؤخذ هذه الصبغة من خلط المواد التي يؤخذ منها اللون الأصفر مع مادة أخرى تعطي اللون الأزرق وهي النيلة والتي نحصل بإضافتها إلى المواد التي تنتج اللون الأصفر فينتج لوناً أخضر. أما الصبغة البنفسجية فتؤخذ من غدد الـ Mossols وهو نبات ينمو على سواحل لبنان وله رائحة تشبه رائحة الثوم؛ وعند استعماله في الصناعة تعرض للشمس فتتحول إلى اللون الأخضر ثم الأحمر ثم البنفسجي<sup>(٥٥)</sup>. أما اللون البني القهوائي فيؤخذ من نبات العفص<sup>(٥٦)</sup>.

تعتبر هذه أهم الألوان التي استخدمت في صناعة المنسوجات القديمة وهي مواد متوفرة في الطبيعة، وإنتاجها

والحصول عليها سهل. إلا أن هذه المواد الملونة للمنسوجات كانت غير ثابتة وسرعان ما تزول بمواد سائلة، ولأجل تثبيتها على المنسوج استخدمت مواد مثبتة منها مادة التين التي تستخرج من لحاء شجر البلوط والعصفر وثمار الرمان وأشجار الفستق والجوز إلى جانب مادة الشب<sup>(٥٧)</sup>، إضافة إلى مادة الطين (الطمي) والترتر (زيت حبة الخردل).

### ثانياً: زخرفة النسيج

#### الأولى: الرسم على المنسوج أو طباعته:

فلقد اتبع النساجون طريقة الرسم باليد مروراً باستخدام المواد العازلة مثل الشمع والطفلة الطينية وذلك لتغطية المساحات والزخارف التي يراد صباغتها، فإذا غمس النسيج في أحواض الصبغة فإن المواد العازلة تمنع تسرب لون الصبغة إلى المساحة المغطاة<sup>(٥٨)</sup>.

#### الثانية: وهي طريقة التطريز:

وهذه الطريقة تعتبر من أقدم الطرق التي عرفها الإنسان لتزيين ملابسه بأشكال مرسومة على النسيج بخيوط مغايرة، ويتم تنفيذها بثلاث غرز.

أ - غرزة السلة وهي عبارة عن خيط مزدوج وما بين الخيطين تنفذ الإبرة من الأسفل إلى الأعلى أو غرزة البلانكيت.

ب - الغرزة الملفوفة وهي عبارة عن لف الخيط حول الإبرة ثم السحب.

ج - التطريز بواسطة السداة ذات اللحمة أثناء النسيج<sup>(٥٩)</sup>.

#### الثالثة: وهي طريقة القالب:

وهي عبارة عن رسم وحدة زخرفية على القالب الخشبي ثم تحفر حفراً بارزاً وهو ما يطلق عليه القالب الإيجابي، وذو النقوش الغائرة يطلق عليه القالب السلبي. ثم يغمس القالب بمادة الصبغة ويطبع على النسيج فيظهر رسم ملون بالصبغة في حالة القالب الإيجابي، وتكون الزخارف بعضها خالية من الصبغة في حالة القالب السلبي، بينما يطبع الإطار المحيط بها<sup>(٦٠)</sup>.

#### (الطراز أو دور الطراز) (المصنع - معمل النسيج):

لقد أنشأ المسلمون مصانع أطلقوا عليها الطرز. وكلمة الطراز فارسية معربة ومعناها في الأصل التطريز، ثم دلت على الرداء المحلي بالوشي حال التطريز المتشابك وخاصة الرداء المزين بالأشرطة المطرزة<sup>(٦١)</sup>. والطراز كلمة تعني تقليم الثوب وتزيينه أو تطريزه بعد نسجه بكتابة تتضمن اسم الخليفة مصحوبة بالدعاء له مع اسم المدينة التي نسج بها القماش وتاريخ النسيج واسم الوزير واسم الصانع الذي قام بنسجه<sup>(٦٢)</sup>. وتطور معنى التطريز من الشريط المطرز

بالكتابة إلى معنى آخر وهو الشريط المكتوب عليه سواء كان الشريط على حافته أو في الوسط بوجه عام، ثم استخدمت بعد ذلك كلمة الطراز للدلالة على المصانع نفسها<sup>(٦٣)</sup>. ويذكر عروة ابن الزبير أن الخليفة الأموي هشام ابن عبد الملك أول من استخدم الطراز وعمل في أيامه الخرز والرقم وغيره من الوشي في سنة ١٠٨ هـ<sup>(٦٤)</sup>. والطراز أهبة الملوك والسلاطين. ومذاهب الدول أن ترسم أسماء ملوكها أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم من الحرير أو الديباج أو الإبريسم على شكل شريط كتابي يختص بهم ينفذ على الثوب أو سداه لحمته بخيوط من الذهب أو ما يخالف لون الثوب<sup>(٦٥)</sup>.

و نجد أن كلمة الطراز قد استعملت في الشعر العربي حيث قال حسان بن ثابت في شعره :

بيض الوجوه كريمة احسانهم      شم الأنوف من الطراز الأول<sup>(٦٦)</sup>

كذلك وصف أحد جسور بغداد على نهر دجلة بطيلسان أبيض والجسر يبدو كالطراز الأسود.

ووصلنا من الحفائر الأثرية طرازان هما طراز الخاصة وطراز العامة. وانفردت اليمن عن غيرها من الأقطار الإسلامية بإضافة طرازين إلى الطرازين السابقين وهما طراز الخلافة.

#### طراز الخاصة:

وهو المصنع الذي ينسج منسوجات تخص الخليفة وموظفيه من كبار رجال الدولة وحاشيته وما تحتاج إليه الدولة من أقمشة مثل كسوة الكعبة وعمل الأعلام والخلع والخيام وغيرها<sup>(٦٧)</sup> وأطلق الغربيون على دار الطراز اسم الخنزم Chanzem أي دار الطراز وهذه الدور كانت خاضعة لرقابة الدولة يشرف عليها موظف كبير يسمى ناظر الطراز أو صاحب الطراز، ومن واجباته مراعاة جودة النسيج والتأكد من وجود اسم الخليفة على ما تخرجه أنوال دور الطراز والنظر في مواد الصباغة<sup>(٦٨)</sup> وحتى يخرج النسيج بأهبة تليق بمن صنع لهم النسيج.

#### طراز العامة:

وهو الطراز الذي يمد الشعوب بما تحتاجه من منسوجات وملابس وكان على هذه المصانع موظفون يراقبون سير العمل<sup>(٦٩)</sup> يطلق عليهم صاحب الطراز أو ناظر الطراز إضافة إلى المحتسب وهو ما يعرف اليوم بجهاز الرقابة والمحاسبة.

وما يدل على وجود طراز الخاصة والعامة في اليمن قطعة نسيج من القطن المصبوغ باللون البني والأزرق عليها شريط كتابي بالخط الكوفي المورق زينت نهاية حروفه المستقيمة بوريقات نباتية وتحمل هذه القطعة اسم الخليفة العباسي المقتدر بالله، وما ينص هذا الشريط ".... صنعت في طرز الخاصة بصنعاء سنة ٣٣١ هـ" (لوحه ٥).

وتوجد هناك قطعة أخرى من النسيج القطني المصبوغ المقلم يغلب عليها اللون السمني عليها شريط من الكتابة

الكوفية باللون الأبيض نصها ... (بسم الله الرحمن الرحيم نعمة من الله لعبدالله أبي العباس الإمام المعتضد بالله أمير المؤمنين.... مما أمر بعمله في طراز صنعاء سنة أربع وثمانين ومائتين، لوحة رقم (٣) أما الطرازان التي انفردت بها اليمن فيهما:

#### أ - طراز الملوك في المنسوجات اليمنية (ش ٢) <sup>(٧١)</sup>:

يعتبر هذا الطراز من الطرز اليمنية الخاصة بإقليم اليمن حيث تعتبر هذه ميزة لهذا القطر لما كان يتميز به من خبرة في مجال إنتاج المنسوجات حيث كشفت حفريات الفسطاط عن قطعة نسيج زخارفها تتكون من ثلاثة أشرطة أفقية تزينها عناصر هندسية تمثل في أشكال المربعات والمعينات وشرط من الكتابة الكوفية نصها "صنع طراز الملوك سنة مائتين" ومحفوفة هذه القطعة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة.

#### أ - طراز الخلافة في المنسوجات اليمنية:

يعد هذا الطراز من الطرز التي انفردت بها اليمن ومما يدل على ذلك قطعة نسيج تحمل عبارة نصها "بفضل طراز الخلافة" بالخط الكوفي <sup>(٧٢)</sup>. وهذا دليل على شهرة اليمن التي كانت تتمتع بها آنذاك مما جعل الخلافة العباسية تخص اليمن بهذه الطراز الذي ينتج أجمل وأدق المنسوجات.

#### ثالثاً: المنسوجات اليمنية في العصر العباسي

قبل الخوض في المنسوجات الإسلامية اليمنية نهد لما كانت عليه المنسوجات في اليمن قبل الإسلام فقد ازدهرت الحضارة اليمنية قبل الإسلام ازدهاراً كبيراً وذلك بسبب موقع اليمن على ممر تجاري بحري هام هو البحر الأحمر وممر بري وهو طريق اللبان الذي كان يمتد في ظفار حضرموت إلى ميناء قنا على الساحل الجنوبي ثم يسير براً عبر الطريق فيمر بمدينة شبوة (عاصمة حضرموت)، ومنها إلى تمنع (عاصمة قناب) ثم إلى مأرب (عاصمة سبأ) ثم إلى قرناو (عاصمة معين) ومنها يصل عبر الطريق مروراً بمكة والمدينة وديدان (العلا) حتى يصل إلى ميناء غزة على ساحل البحر الأبيض المتوسط. وبعد أن اكتشف الطريق البحري كانت التجارة تمر عبر ميناء قنا ثم موزع (المخا) فبالبحر الأحمر ولذلك يذكر لنا صاحب كتاب الطواف حول البحر الأتريري الذي عاش في المائة الأولى من الميلاد قائمة بالتجارة المستوردة إلى موزع <sup>(٧٣)</sup>. وهذه القائمة تحتوي على منسوجات أرجوانية اللون ناعمة الملمس ومنها أيضاً أنواع خشنة، وهي الملابس ذات الأكمام وغير مزخرفة ومحكمة بالذهب وملونة بالزعفران إضافة إلى العباءات والبطانيات <sup>(٧٤)</sup> والقوط <sup>(٧٥)</sup> والتي ما زالت تستخدم حتى عصرنا الحالي.

ومع ذلك فإن النسيج في اليمن يتميز في كل منطقة عن المناطق الأخرى إلا أن الكثير منها يتشابه في التزيين والزخرفة، ومن ذلك ما كان يستخدم في عمل (العُدل والخروج) والتي توضع فيها أحمال الحمير. هذا وقد تحدثت النقوش اليمنية القديمة عن المنسوجات حيث يذكر نقش النصر (جلالزر ١٠٠٠) غزّالين في مناطق العود وقبيلة

العواذل، وقد ذكر ذلك النسيج باسم (ح ل ل ت) وهي ما يطلق عليه في العربية (الحلة) حيث استخدمت هذه الكلمة لوصف منتوج يعني<sup>(٧٦)</sup>.

إضافة إلى ذلك فقد كشفت الحفريات الأثرية عن مومياوات في منطقة شبام الغراس<sup>(٧٧)</sup> وعددها خمس وهي ملفوفة بلفائف كتانية ويرجع تاريخها إلى ٢٨٠ ق.م حسب تحليل C14، وهذا يدل على أن اليمن كانت على دراية كبيرة بفن النسيج. كما أن الشعراء العرب في الجاهلية أفاضوا في أشعارهم في وصف النسيج اليمني مما يدل على اختصاص اليمن بفن صناعة النسيج وقد وصفها أحد المسلمين الأوائل وقال عنها بأنها ولاية غنية بالمنسوجات التي تنتجها. ويقول الأزرق أن الكعبة كسيت من قبل ملوك التبابعة الحميريين من اليمن لفترة طويلة قبل ظهور الإسلام وذلك بقماش الوصائل<sup>(٧٨)</sup>.

وفي أثناء حكم كسرى فارس (خسرو انوشروان) (٥٣١ - ٥٧٩م) احتلت اليمن بعثة عسكرية فارسية اتى بها سيف بن ديزن والتي عُدت فيما بعد ولاية تابعة للحكم الفارسي. وفي ذلك يقول الثعالبي: (أن المنتجات الخاصة بالولاية اليمنية كان يجلبها انوشروان إلى فارس). ويذكر أيضاً الأصفهاني في كتابه الأغاني أن باذان حاكم اليمن من قبل فارس أرسل إلى كسرى فارس قافلة تحمل ثياباً يمنية ومسك وطيب وعنبر وهي خراج البلاد اليمنية أو ما تسمى كجزية فيها من الملابس ولأحزمة والفوط إلا أن هذه القافلة لم تصل إلى مرفأها لأنها نُهبت على الطريق الخارجي<sup>(٧٩)</sup>، ويعود ذلك أن اليمنيين كانوا غير راغبين بالحكم الفارسي.

لذلك كان هناك تبادل تجاري مع فارس -أيًا كان نوع هذا التبادل- وخاصة في النسيج لذا يقول سيرجيت أنه صنع ملابس من النوع العدني (سيأتي ذكره) في أصفهان ونيسابور، وصنع أيضاً قماش صوفي يدعى السعيد<sup>(٨٠)</sup> (سيأتي ذكره). ويذكر الجهشيارى قائمة الخراج الذي كان يرسل من اليمن وهي مملوءة بالملابس، فيذكر أن طول القماش ٥٠٠ ذراع وهي ثوب من القماش اليمني. وقد اهتمدى آخر الحكام الفارسيين في اليمن إلى الإسلام في عام ٦٢٨م وبدخوله الإسلام أصبحت اليمن ولاية إسلامية. وقد اعتاد النعمان ابن المنذر ملك الحيرة على أن يرسل إلى سوق عكاظ عندما يحل الموسم عطراً لبيعه وينفق عائداته على الجلود والحبر والعصب والحرير الموشي والعدني المسير<sup>(٨١)</sup>.

والمعلومات عن الأنسجة اليمنية قبل الإسلام جاء ذكر أغلبها على ألسنة الشعراء العرب، من ذلك ما ذكره الشاعر امرؤ القيس في معلقته<sup>(٨٢)</sup>.

خرجتُ بها أمشي تَجَرَّ وراءنا	على أثرنا ذيلَ مرطٍ مُرحَّل
إلى مثليها يرنو الحليمُ صباةً	إذا ما اسبكرت بين درعٍ ومجولٍ
فَعَنَّ لنا سِرْبٌ كأنَّ نعاجهُ	عذاري دَوارٍ في مُلاءٍ مُذَيِّل

أما عن المنسوجات اليمنية في العصر الإسلامي فقد أشارت كتب اللغة والمعاجم وغيرها في بعض مواضعها إلى أن بلاد اليمن قد اشتهرت منذ أقدم العصور في إنتاج أنواع الملابس والأنسجة<sup>(٨٣)</sup>.

ونذكر منهم ابن منظور في لسانه غير أن وصفه كان نظرياً لتلك الملابس وكذلك كتاب السير والتراجم فنذكر منهم ابن سعد في كتابه العظيم الطبقات الكبرى، وذكره الألبسة التي كان يرتديها ممن ترجم لهم، كما أورد أنواع الألبسة ككتاب التاريخ للطبري وغيره<sup>(٨٤)</sup>. وصناعة الأنسجة كانت أبرز حرف أهلها، فيروي أن خالد بن صفوان أجاب رجلاً أظن في التفاخر في اليمن فقال له ما عساي أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد أو دابغ جلد أو سائس قرد<sup>(٨٥)</sup>. وكانت اليمن أكبر ممون لشبه الجزيرة العربية حيث كانت تصدر كل ما تحتاجه الجزيرة العربية من البسة وأنسجة<sup>(٨٦)</sup>، ومن أشهر منسوجاتها البرد والخال والوصائل والحبرة والسحل والمعارفة والأتممية والصعب والجندي والنجرانية والسعيدية والعدنية والحضرمية والحمرية والصيرية والحيشانية والشرعية والحلل.

وتشير كثير من المصادر العربية إلى الأنسجة اليمنية والتي يظهر من إشاراتها أنها (أي الأنسجة) كانت موجودة في العراق والحجاز غير أن أكثرها برود من اليمن، مما يدل على سعة انتشارها. ويروي ابن الفقيه أن الكعبة كساها النبي ﷺ بالثياب اليمنية أو إزاراً غليظاً مما يصنع باليمن<sup>(٨٧)</sup>. وتشير المصادر إلى أن النبي ﷺ عقد معاهدة هدنة مع نصارى نجران قضت بأن يدفعوا جزءاً من الجزية على شكل قماش وأن المبعوث النجراني الذي قدم المدينة كان يرتدي قماشاً مخططاً (حبرة) وعباءة مذيبة حاشيتها بالحرير حيث كان الحرير ينسج في اليمن قبيل الإسلام<sup>(٨٨)</sup> وحتى انتهاء الهدنة ثم دفع ٢٠٠٠ عباءة. وبعض المصادر الأخرى تذكر ألف عباءة هذا ويذكر الثعالبي أن مائتين عباءة جلبت إلى بغداد في عهد الخليفة المأمون من اليمن<sup>(٨٩)</sup>.

وقيل أن الرسول ﷺ ذكر أن حاكم الجند كانت له أم فارسية<sup>(٩٠)</sup> ويقال أنها حميرية اعتادت أن تغزل وتأخذ خيوط الغزل معها من اليمن<sup>(٩١)</sup>. هذا وقد ترك الرسول الأعظم ﷺ ملابس ذكرت كتب السير أن الرسول ﷺ ترك قميصاً صحارياً وآخر سحولياً. وذكر أيضاً أن النبي ﷺ كفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة. كما ذكر أيضاً أن الرسول ﷺ ترك ثوبين حبرة وإزاراً عمانياً وثوبين صحاريين وقميصاً صحارياً وآخر سحولياً وجبة يمانية وكساء أبيض<sup>(٩٢)</sup>.

بينما نجد أن حفيد النبي ﷺ الحسين ﷺ كان يرتدي سروالاً من نسيج صوف يمني<sup>(٩٣)</sup>. وكان الشاعر عمر ابن أبي ربيعة يرتدي عباءة يمنية، وكذلك الشاعر الفرزدق كان يرتدي عباءة يمنية مخططة<sup>(٩٤)</sup>. ويقال أن هشام بن عبد الملك كان له خيمة أعدها لنفسه مصنوعة من نسيج صوفي مخطط (حبرة) صنعها له يوسف بن عمر في اليمن. وثمة خيمة أخرى تحتوي على أربعة فرش معدة للنوم ومصنوعة من حرير الخز الأحمر بصحبة وسائل من الحرير.

وكان هشام بن عبد الملك يرتدي قميصاً مخططاً وعمامة من حرير الخز الأحمر. وهذا القول يدعونا إلى الاعتقاد

بأن خلفاء بني أمية كانت لهم مصانع نسيج ملكية في اليمن، يؤيد ذلك ما كشفت عنه الحفريات في مدينة الفسطاط في مصر والتي سجل على النسيج المكتشف ما يعرف بطراز الملوك وأيضًا طراز الخلفاء. والذي يوحى بمكانة اليمن آنذاك في صناعة النسيج إضافة إلى ذلك ما أورده الجهشباري<sup>(٩٥)</sup> من قائمة بالمنتجات الخاصة بالولايات اليمنية والتي جلبت إلى بيت المال في بغداد أثناء حكم الخليفة هارون الرشيد ١٧٠ - ١٩٣ هـ وهذه القائمة صنفها مسؤول الخدم في عهد حكم الخليفة المهدي وهي الخراج السنوي. والذي قدر بنحو ٨٧٠ ألف دينار من دون الثياب، وأما طبيب الرشيد وهو بختيشوع فكان يحصل على ثلاث ثياب من الثياب اليمنية سنويًا<sup>(٩٦)</sup> وهي من النوع المشجر المعروف بالوصائل.

ويذكر الجاحظ أنسجة صوفية وحريرية بمينة، وأن من بين صادرات اليمن عباءات. ووفقًا لما أورده ابن خرداذبة فإن صادرات اليمن هي من الأنسجة الصوفية الموشاة والمشجرة وأثواب أخرى وكذا العنبر والورس والبغال والحمير<sup>(٩٧)</sup>. ويقول ابن الفقيه أن أقوام من اليمن كان لبسهم عباءات بمينة (حلة) وثياب صعدية وعدنية. إضافة إلى ما ذكره الهمداني من أن هناك أصناف ملوكي ثمين منسوج من الحرير وأصناف جلدية وهي التي لا يصيبها البلل والرطوبة حين يكون الجو ممطرًا وهذا الحرير غاية في الروعة<sup>(٩٨)</sup>، في حين يذكر المقدسي أن مزايا المناطق المختلفة في اليمن وتنوع تضاريسها أدى ذلك إلى تنوع في أنسجتها والتي نذكر منها جلد زبيد والصبغ النيلي - وهذه الصبغة ما زالت تستعمل حتى الآن - وهي أشبه بزرقة السماء، وقماش من الكتان من عدن وهي مفضلة على كتان القصب، وأنسجة من المحاجر تسمى ليف، والعباءات المخططة، والبرود السحولية، والفرش الجلدية، والحقائب السعيدية والقماش السعيد من صنعاء، والورس من عدن<sup>(٩٩)</sup>. وعلى ضوء ما سبق فقد تمتعت اليمن آنذاك بسمعة طيبة في صناعة النسيج، ولذا يؤكد لنا الثعالبي أن العبءات المخططة من اليمن تعتبر من قائمة المواد الغالية الثمن. ويقول صاحب الموشح أن السادة المتأنقين في ذلك العصر يرتدون عباءات مكشكشة أو موشاة. وعلى هذا الأساس يذكر ابن خلدون وهو يبين التقدير الذي يضفي على الصناعات اليمنية ما نصه "دامت الفنون في أرض الحضارة لو حافظوا على الصناعة وخاصة من أولئك الغرباء على اليمن (صناعة النسيج الوشي ونسيج العصب ونسيج الملابس وأنسجة الحرير لوصلت إلى حد الكمال في الصنعة)<sup>(١٠٠)</sup>.

هذا ويقرر القلقشندي عن وجود مصانع للتطريز في اليمن وهي التي تعتبر إحدى العلامات المميزة للخليفة - هي أثواب الخليفة. وقد قال عماد الدين وهو والي حماة في تاريخه عن الملك السعيد إسماعيل وهو أحد ملوك الأيوبيين أنه تصرف بحماقة وطيش إذ أنه زعم، والزعم مطية الكذابين، أنه كان واحدًا من بني أمية وارتدى ملابس الخلافة<sup>(١٠١)</sup>.

كما يذكر ابن بطوطة أن ملك اليمن وهو المعظم يوسف بن عمر بن رسول اعتاد على إكساء الكعبة حتى أن الملك المنصور قلاوون المملوكي حرّمه هذا الحق<sup>(١٠٢)</sup>. ويذكر الخزرجي أنه في الثامن من شوال سنة ٨٠٠ هـ جهز

الملك الأشرف إسماعيل يحمل الحج إلى مكة المشرفة بما لا بد منه من المال والكسوة<sup>(١٠٣)</sup>.

### أنواع الأنسجة:

يصعب على الباحث أن يجد مصدرًا يتحدث عن أنواع الأنسجة اليمنية، ولكن يمكن من خلال الإشارات التي يوردها المؤرخون وأصحاب المعاجم وكتاب السير تكوين فكرة بسيطة عن الأنسجة اليمنية، كما أن الكتب التاريخية الخاصة باليمن لم تشر أو تفرد فصلاً عن هذه الأنسجة وإنما شذرات عن أهمة ملك ووصف ارديته وملابسه.

ومن خلال استقصاء أنواع الأنسجة وجد الباحث أن تسميات الأنسجة اليمنية هي نفس التسمية التي كانت مستعملة منذ عصور ما قبل الإسلام وحتى العصور الإسلامية المتأخرة، وسميت أيضاً نسبة إلى مكان النسيج فيها أو دور الطراز، وهذه الأنسجة هي:

#### ١ - اليمنية:

وهو نوع من النسيج اليمني ولقد جاءت الأنسجة اليمنية في العراق، وذلك عندما قدم عبيد الله بن زياد إلى الكوفة لدى سماعه خبر مجيء الحسين بن علي إليها فأخرج ثياباً مقطعة من مقطعات اليمن<sup>(١٠٤)</sup>.

كما روي أن الشعبي كان يلبس عمامة حمراء يفخر بها من ثياب اليمن وقد ورد ذكر اليمنية في بعض الأبيات الشعرية منها:

ومنطقاً مثل وشي اليمنية الحبرة

يا جفنه كإزار الحوض قد كفاؤ

وقال الأسدي

خلق كسحق اليمنية المنجباب

إن المودة والهودة بيننا

#### ٢ - البرود:

ضرب من ضروب المنسوجات اليمنية وتعتبر أشهر أنسجة اليمن حيث تذكر مقرونة باليمن "كالبرود اليمنية" ويروى ابن سعد في طبقاته أن النبي ﷺ كان له برود يمانية طوله ستة أذرع في ثلاثة أذرع<sup>(١٠٥)</sup> كما يروي الواقدي بسنده قال رأيت عثمان بن عفان وعليه برود يمانية ثمنها مائة درهم<sup>(١٠٦)</sup> ويقول حميد بن ثور.

كما خير البرد اليماني المسينغ

اجد بليلي مدحة عربية

ويعرف ابن منظور البرد من الثياب وقال ابن سيده البرد ثوب فيه خطوط وخصه بعضهم بالوشي والجمع أبراد

أو برود<sup>(١٠٧)</sup>.

والبردة كساء يلتحف به وقيل إذا جعل الصوف شقة وله أهذاب فهي بردة وعليه شبه منديل من صوف قد





القرآن كمثل الخبرات في الثياب". والخبر بالكسر الموشى<sup>(١١٧)</sup>. وقد سجي رسول الله ﷺ حين توفي ببرد حبر، أي أن الحبرة من البرود اليمانية.

ولكن هناك أنواع أخرى من البرود غيرها. والحبرة صفة لاسم مكان فهي إذا ليست مقتصرة على مكان واحد من اليمن. والموشاة المخططة من الثياب<sup>(١١٨)</sup>.

## ٦ - العَصَب:

الصعب بفتح العين وسكون الصاد ضرب من برود اليمن، وواحد وجمعه سواء يقال: برود عصب أو برد عصب.

قال أبو كرب أسعد التبع اليماني:

وكسونا البيت الحرام من العصب	ملاء معضدا وبرودا
وأقمنا من الشهر تسعا	وجعلنا لبابه إقليدا
ونخرنا سبعين ألفا من البدن	ترى الناس حولهن ركودا <sup>(١١٩)</sup>

والعصب ضرب من الثياب يعصب غزله ويدرج ثم يصبغ ويحاك برود عصب<sup>(١٢٠)</sup>. ولقد ورد ذكر عصب اليمن في نصوص عديدة، فيقول الأصمعي: أربعة أشياء قد ملأت الدنيا لا تكون إلا باليمن الورد والكندر والخطر والعصب. ويقول المقدسي: اليمن معدن العصائب والعقيق والأدم الرقيق وبرود سحولا والجريب وسعيدي صنعاء<sup>(١٢١)</sup>. ويسبدوا أن العصب كان من لباس المترفين الذي يكون غالي الثمن وهناك اختلافات في لبسه للأغنياء والفقراء وقد وردت العصب في بعض الأشعار قال وضاح:

وأبصرت سلمى بين بردي مرجل وأبراد عصب من مهلهلة اليمن

وقال:

ونلبس من بز العراق مناصفا وأبراد عصب من مهلهلة الجند

ويقول كثير:

لبسنا ثياب العصب فاختلطا السدى بنا وبهم والحضرمي المخضر<sup>(١٢٢)</sup>

والعصب برود يمانية يعصب غزلها أي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج أو بوضع غزله سوية ويقيد ثم يصبغ وينسج فيأتي موشيا بنقاء ولا يسمح للمعتدة لباسها ويسمح لها بارتدائها، ولا تخضب الأثواب بأكملها وتدعى أثواب مخططة بالبرود. أما الذي يحظر ارتدؤه في تلك الحالة فهو ثوب صبغ بالبول<sup>(١٢٣)</sup> وفي حديث عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ أراد أن ينهي عن عصب اليمن. وقال: نبئت أنه يصبغ بالبول، ثم قال: هينا عن التعمق.

## ٧ - الجندية:

هي ضرب من برود اليمن وينسب إلى الجندية ومنها العصب، وقد أشار وضاح اليمن في بيت من الشعر:

ونلبس من بز العراق منا صفًا وأبراد عصب من مهلهلة الجند

إلى جانب ذلك يرد ذكر للثياب الجندية في شعر عمر بن أبي ربيعة يقول في بيت منه:

شق عنها محقق جندي فهي كالشمس من خلال السحلب

ويذكر ابن منظور في حديث سالم: سترنا البيت بجنادي أخضر، فدخل أبو أيوب فلما رآه خرج إنكاراً لله، ولا نعرف سبب ذلك وربما أنه كان مما يصنع بالبول - قيل هو جنس من الأنماط، أو الثياب يستر بها الجدران<sup>(١٢٤)</sup>.

## ٨ - النجرانية:

لقد وردت الثياب النجرانية وذلك عندما عقد النبي ﷺ معاهدة هدنة مع نصارى نجران يدفعون بموجها حلل كجزية أو ما سمي بصلح المال واختلفت الروايات في عددها<sup>(١٢٥)</sup> إضافة إلى ذلك قال أنس ابن مالك: "كنت أمشي مع النبي ﷺ وعليه برود نجراني غليظ الحاشية"<sup>(١٢٦)</sup>.

## ٩ - السعيدية والتزيدية:

ضرب من البرود اليمانية، ويصف المقدسي أن ما تشتهر به صنعاء القماش السعيدية، ويذكر ابن حبيب في شرحه أنه شبه طرائق الدم في أذرعهن بطرائق تلك الدروع لأن تلك البرود تضرب في اللون إلى الحمرة<sup>(١٢٧)</sup>. ويورد ابن رسته وصفاً لصادرات صنعاء منها أردية مخصصة وعباءات<sup>(١٢٨)</sup>. ويضيف ابن منظور بأن البرود التزيدية بها خطوط حمر تشبه بذلك طرائق الدم، ويصف الشاعر:

برَدَّ القيانَ جمالَ الحَيِّ فاحتملوا فكلها بالتزِيدِيَّاتِ مَعْكُومٌ

## ١٠ - المعافرية:

يقول ابن منظور: "المعافر قبيلة. وقال سيبويه: معافر بن مرة أخو تميم، وإليهم تنسب الثياب المعافرية. يقال: معافري"<sup>(١٢٩)</sup> وقال الأصمعي: ثوب معافري"<sup>(١٣٠)</sup> ومنه حديث: "رأيت على ابن عمر بردين معافرين". وهناك عدة نصوص تذكر فيها أن الرسول ﷺ كتب إلى أهل اليمن "أن على كل إنسان حالاً منكم ديناراً كل سنة أو قيمته من المعافري"<sup>(١٣١)</sup>. وهو من أنواع المنسوجات الرقيقة الجيدة.

ويحكى أن التابع اليماني اسعد الكامل أول من كسا الكعبة وأنه علق عليها قماشاً معافري<sup>(١٣٢)</sup> والمعافر: حي باليمن تنسب إليهم الثياب المعافرية<sup>(١٣٣)</sup>. وتشكل اليوم الحجرية وشرعب والتعزية التابعة لمحافظة تعز.

## ١١ - السحولية:

السحولية: ضرب من برود اليمن. والسحول نسبة إلى موضع باليمن، والسحولية ثوب أبيض من القطن<sup>(١٣٤)</sup>. وسحل والسحل والسحيل ثوب لا يبرم. غزله أي لا يقتل وسحله وسحلوه لم يفتلوا سداه، ومثل السحيل الغزل الذي لم يبرم، أما الثوب فإنه لا يسمى سحילה ولكن يقال للثوب: سحل، والسحل ثوب أبيض. وخص بعضهم أنه الثوب من القطن الأبيض الرقيق<sup>(١٣٥)</sup>. ويذكر المقدسي أن اليمن معدن العصائب والعقيق والأدم الرقيق والبرود سحولا والجريب<sup>(١٣٦)</sup>. ولقد ذكرت الثياب السحولية في الحديث عن كفن النبي ﷺ فيروي هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: "أن رسول الله ﷺ كفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة"<sup>(١٣٧)</sup>.

هذا ولقد أوردت الدكتور سعاد ماهر محمد عند حديثها عن قميص رسول الله ﷺ أحاديث كثيرة عن كفن النبي ﷺ جميعها تشير إلى أن الرسول ﷺ كفن بثياب يمانية (سحولية). ويروي الثعالبي عن أبي عمر والأصمعي وأبي عبيدة والليث "أن كل ثوب من قطن أبيض فهو مسحل". أشارت الدكتورة سعاد ماهر في دراستها عن مخلفات الرسول ﷺ إلى القميص بقولها: "أن القطع جميعها تمتاز بأنها بيضاء اللون وخالية من الزخارف الملونة، وكذلك الزخارف النسيجية، وأن جميع القطن منسوج يدوياً وبأنوال بسيطة، وأن قطعتين من القطن قد تكون أجزاء من ثوب سحولي أما الأخرى فهي من الكتان"<sup>(١٣٨)</sup>. وبما أن الدكتورة أثبتت أن القطعتين من ثياب القطن الأبيض وذلك بمعمل مصلحة الآثار المصرية، وهذا الإثبات العملي يتفق مع ما قدمه الكتاب واللغويون سالف الذكر من أن الثياب القطنية البيضاء سحولية المنشأ.

## ١٢ - العدنية:

من البرود اليمنية ووردت فيه نصوص نذكر منها حديث أسامة بن زيد قال "دخلنا على رسول الله ﷺ نعوذه وهو مريض فوجدناه قائماً قد غطي وجهه ببرد عدني فكشف عن وجهه"<sup>(١٣٩)</sup>.

ويروى أن ملك الحيرة النعمان كان يرتدي المنسوجات العدنية بحيث كان يرسل إلى سوق عكاظ لشراء البرد العدنية. ويذكر ابن هشام أن رجلاً كان يرتدي عباءة عدنية (حلة) عند منى أثناء أدائه الشعائر الدينية قبيل ظهور الإسلام ووهبته سيدة من الحجاز حلة عدنية كهدية<sup>(١٤٠)</sup>.

هذا وقد عرفت الأردنية العدنية في العراق حيث يروي الأصبهاني أنه أهدى بعض ولاية الكوفة إلى أحد الرجال رداءً عدنياً<sup>(١٤١)</sup>. ويروي الفضل بن دكين عن عثمان قال "لقيت الشعبي في يوم عيد فطر أو أضحى وعليه برد عدني"، إضافة إلى ذلك فقد اشتهرت عدن بالعمائم العدنية، فيروي البكري: أن وفد همدان حينما قدموا على النبي ﷺ كان عليهم مقطعات الحبرة والعمائم العدنية<sup>(١٤٢)</sup>. وعند ابن هشام رواية نصها: "رأيت عثمان يوم الجمعة على المنبر وعليه إزار عدني غليظ"<sup>(١٤٣)</sup>.

## ١٣ - الحضرمية:

يذكر ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ عندما هاجر قال لعلي عليه السلام "تم على فراشي وتسج بردي هذا الحضرمي الأخضر". كما أن ابن حنبل يروي أن رسول الله ﷺ قام من الليل في برد له حضرمي "وقد نشد في ذلك كثير من الشعراء:

لبسنا ثياب العصب فاختلف السدي بناوهم والحضرمي المخضر<sup>(١٤٤)</sup>

من ذلك نجد أن النسيج الحضرمي اشتهر بلونه الأخضر.

## ١٤ - الحميرية:

أشارت المصادر إلى النسيج الحميري، فيروي الفضل بن دكين وأحمد... عن عبد الملك بن عمير أنه قال "رأيت أبا موسى داخلا من هذا الباب وعليه مقطعه ومطرف حميري"<sup>(١٤٥)</sup>. والمطرف من الأردية المصنوعة من الخز المربعة ولها أعلام<sup>(١٤٦)</sup>

## ١٥ - الصيرية:

من الثياب اليمنية الصيرية يذكر أبو الفرج الأصفهاني أن جريراً قدم على الحجاج فأكرمه الحجاج وكساه جبة صيريه وأنزله فمكث أياماً<sup>(١٤٧)</sup>.

## ١٦ - المراحل:

المراحل ضرب من البرود اليمنية وقد سميت بذلك نسبة إلى تصاوير الرجال عليها<sup>(١٤٨)</sup>.

## ١٧ - الوصائل:

الوصائل من الثياب اليمنية البيض ومفردتها وصيلة وقال صاحب العين: الوصائل ثياب مخططة بيض وحم<sup>(١٤٩)</sup>. ويقول الأزرقى: "كسيت الكعبة من قبل ملوك التبابعة اليمنيين بفترة طويلة قبل ظهور الإسلام بقماش الوصائل"<sup>(١٥٠)</sup>. ويصف صاحب تاج العروس: أن الوصائل ثياب يمنية مخططة حمراء اللون<sup>(١٥١)</sup>، والوصيلة واحدة الوصائل وهي ثياب يؤتي بها من اليمن<sup>(١٥٢)</sup>.

## ١٨ - الحلل:

يقول ابن منظور: الحللة رداء وقميص، والحلل برود من اليمن، ولا تسمى حللة حتى تكون ثوبين من جنس واحد<sup>(١٥٣)</sup>. قال: والحللة رداء وإزار أو غيره. ولما وصل الحسين عليه السلام إلى منطقة التنعيم في طريقه إلى الكوفة "لقي بها عيراً قد أقبلت من اليمن بعث بها بحير بن ريسان الحميري" إلى يزيد بن معاوية وكان عامله على اليمن، وكان على

العير الورس والحلل ينطلق بها إلى يزيد<sup>(١٥٤)</sup>.

#### ١٩ - الشرعية:

قال ابن منظور: الشرع الطويل، والشرعية شق الحم والأدم طولاً. وينسب إليه البرود الشرعية قال قيس ابن الخطيم:

ألا إن بين الشرعي وراتج ضرابا كتخدم السبال المصعد<sup>(١٥٥)</sup>

جاء في شمس العلوم: <sup>(١٥٦)</sup> وإليه تنسب الرماح الشرعية، والبرود الشرعية. ويقول سرجنت: أن البرود الشرعية تعرف في عصرنا الحالي أنها تحاك من قبل حاكة يهود<sup>(١٥٧)</sup>.

إضافة إلى ما سبق نجد أن هناك العديد من مسميات المنسوجات اليمنية منها المناديل اليمنية، والمتاحف اليمنية، والقوط اليمنية، والخوخة اليمنية، والجة اليمنية.

#### رابعاً: أماكن صناعة النسيج اليمني "دور الطراز"

تحتل أماكن صناعة المنسوجات أهمية كبرى في تسمية الأنسجة اليمنية إذ نجد أن أغلب الأنسجة اليمنية نسبت إلى مناطق إنتاجها، علماً أن بعض هذه المنسوجات غير معروف نسبتها إلى مكان معلوم. ومن المرجح أن تكون صنعاء مكان صناعتها.

#### السحولية (الطراز السحولي):

السحول بضم أوله وآخره لام، وسحول قبيلة من اليمن وقرية من قرى اليمن يُحمل منها ثياب القطن يقول طرفه ابن العبد:

وبالسفح آيات كأن رسومها يمان وشته ريدة وسحول<sup>(١٥٨)</sup>

وتقع السحول ما بين عقبة إب الذهب جنوباً حتى القفر شمالاً وما اكتنفه من الجبال<sup>(١٥٩)</sup> وإليها تنسب الثياب السحولية، وقد جاء في عيون الأثر "كفن رسول الله ﷺ بثلاثة أثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة"<sup>(١٦٠)</sup> وقيل عن أثواب الرسول ﷺ وأثائه ما يلي:

"ترك ﷺ يوم مات ثوبي حبرة وإزاراً عمانياً وثوبين صحارين وقميصاً سحولياً وجبة يمنية وخميصة وكساء أبيض وقلانس صغار ثلاث وملحفة ومقراض. وتشير الدكتور سعاد ماهر أن بعض أجزاء مخلفات الرسول ﷺ القميص، وهي سحولية مصنوعة من القطن (العطب)، وهو من النبات الذي ينمو في سهل قحاة في وادي سهام الواقع على ساحل البحر الأحمر المنخفض إلى الشمال من وادي زبيد وريمة"<sup>(١٦١)</sup>.

## المعارفة (الطراز المعافري):

المعافر اسم لقبيلة يمنية وتنسب إليهم الثياب المعافرية وتعرف اليوم بالحجرية من محافظة تعز، وقال الأصمعي ثوب معافر غير منسوب فإذا نسب قال معافري وقيل:

خلو المعافر دار الملك فاعتزموا صيد مقاوله من نسل احراز

وتقع المعافر (الحجرية) اليوم جنوب مدينة تعز فيما بين برداد والضباب شمالاً وذبحان وما تاخم اصباح لحج "الصبيحة" جنوباً وما بين بلاد المخا غرباً وخدير والجند والسكاسك شرقاً" (١٦٢).

وللمعافر سمة خاصة في الحياكة منذ العصور المبكرة، ويقال أن أبا كرب أسعد أول من كسا الكعبة بثياب معفر ويقال أن النبي ﷺ كفن بقماش معافري وربط ابن هشام ذلك بالقول أن النبي ﷺ أمر كل يهودي في اليمن أن يدفع ديناراً أو معافرياً والمعافر رداء - قماش - مخطط (١٦٣).

## الجنديّة (الطراز الجندي):

الجنْد: بالفتح موضع باليمن، وهو أجود كورها. وفي الصحاح: الجند بلاد باليمن. وقيل: هي من مخاليف اليمن (١٦٤) وتتبع حالياً محافظة تعز وتقع إلى الشمال من المدينة، وينسب إليها الثياب الجنديّة فيذكر وضاح:

ونلبس من بز العراق مناصفا وأبرادا عصب من مهلهلة الجند

## النجرانية (الطراز النجراني):

نجران اسم واد باليمن سمي بنجران بن ريدان من سبأ الأوسط ونسب إليها الثياب النجرانية وقد ورد ذلك في معاهدة الرسول ﷺ مع نصارى نجران والتي قضت على أن يدفع أهل نجران ٢٠٠٠ حلة نجرانية جزية أو ما عرف بصلح الملا (١٦٥).

## الحضرمي (الطراز الحضرمي):

الحضرمية نسبة إلى حضرموت وهي اسم منطقة تقع في المنطقة الشرقية من اليمن على ساحل البحر العربي وإليهم تنسب البرود الحضرمية وفي ذلك يقول الشاعر:

لبسنا ثياب العصب فاختلط السدى بنا وبهم والحضرمي المخضر

وقد سبق الحديث عن الثياب الحضرمية إلا أن ما نضيفه الآن وهو أنه كانت آلاف الأنوال تستعمل في مدن وقرى حضرموت حتى بلغت في الشحر وحدها (١٣٠٠) نول، وبحارة من حارات تريم (٤٠٠) نول (١٦٦)، مما يوحي بأن هذه المنطقة كان أغلب مهن أهلها النساجة.

**العديّة (الطراز العديني):**

نسبة إلى مدينة عدن وتقع على ساحل البحر العربي "خليج عدن" وهي ميناء هام على مر العصور التاريخية ولقد شاركت مدينة عدن في التجارة العالمية منذ العصور القديمة، فقد ذكر صاحب كتاب الطواف حول البحر الإرتيري: أنه كان هناك تجارة من عدن، وقد قدم قائمة بها (أي التجارة) منها الثياب العدينية<sup>(١٦٧)</sup>. وذكر ابن هشام: أن رجلاً كان يرتدي حلة عدينية عند منى أثناء أدائه للشعائر الدينية الوثنية، وذكر إسحاق ابن الحسين الثياب العدينية، وكذلك المقدسي ذكر قائمة من التجارة التي تأتي إلى ميناء عدن ومنها الثياب العدينية<sup>(١٦٨)</sup>.

**الشرعية (الطراز الشرعي):**

نسبة إلى شرع وبهي منطقة تتبع إداريًا محافظة تعز وينسب إليها الرماح الشرعية والبرود الشرعية<sup>(١٦٩)</sup>.

**الطراز الصنعائي:**

تعتبر مدينة صنعاء من أهم المراكز العظيمة الشأن في صناعة المنسوجات، ويقول ابن رسته "وتجلب من صنعاء الجلود والأدم والبغال المشعرة والأنطاع والبرود المرتفعة والمصمت والأردية" ويبلغ سعر البرود عندهم بـ ٥٠٠ دينار<sup>(١٧٠)</sup>، مما يدل على أن صنعاء كانت أهم مركز حضاري في اليمن لصناعة ونسج البرود. وكتب اسحق ابن الحسين: عن أثواب يمنية نسجت في صنعاء، وفيها مكان ينسجون فيه معروف باسم السعيدية. وذكر الخاقاني: أن حرير الخز من الكوفة والوشي من صنعاء، وهي منسوجات جميلة، ذكر ذلك أيضًا النويري في كتابه نهاية الأدب في فنون الأدب أن الأنسجة المخططة لليمن والواشية المشجرة لصنعاء وهي تطريز النهاية الثوب تعرف باسم أنسجة صنعاء<sup>(١٧١)</sup>.

ومعظمها تشير إلا أنها صنعت بطراز الخاصة بصنعاء وبعضها يحمل أسماء الخلفاء العباسيين في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما يحمل البعض أسماء أمراء اليمن وسلاطينها<sup>(١٧٢)</sup>. وهناك قطعة نسيج في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة صنعت بطراز الخاصة بصنعاء تعود إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين تحمل اسم الأمير الرسي الداعي يوسف بن يحيى<sup>(١٧٣)</sup>، وقطعة أخرى بمتحف لوند بالسويد تحمل اسم الخليفة المعتمد على الله العباسي (ت ٢٧٦هـ) تشير إلى أنها صنعت بطراز الخاصة بصنعاء الخاصة<sup>(١٧٤)</sup> (لوحة ١).

كما أن هناك قطعة أخرى هامة تمدنا بمعلومات جديدة عن طرز أخرى في اليمن فهي تحمل عبارة مطرزة بالخط الكوفي نصها "بفضل طراز الخلافة" (شكل ١) وهذه العبارة تشير إلى أنه كان هناك طرز خاصة بالخليفة ورجال بلاطه وحاشيته<sup>(١٧٥)</sup>.

إضافة إلى ذلك هناك طراز آخر عرف باسم طراز الملوك حيث يحتفظ متحف الفن الإسلامي بالقاهرة بقطعة من المنسوجات يزين جزءها السفلي شريط من الكتابة الكوفية وهي كلمة مكررة نصها "لا مالك أو لا خالد" ويزين



جزءها العلوي شريط من الكتابة الكوفية نصه "صنع بطراز الملوك سنة مايتين" (شكل ٢) وتعود هذه القطعة إلى عهد الخليفة المأمون<sup>(١٧٦)</sup>.

هذا فضلاً عن البرود والحرير والتزيدية، ولقد ورد اسم مدينة صنعاء على النسيج بعدة أساليب هي:

أ - طراز صنعاء أو طراز الخاصة بصنعاء:

ب - طراز الخلافة.

ج - طراز الملوك.

وهذا يدل على أن مدينة صنعاء كانت في فترة العصر العباسي الأول وبداية الثاني عبارة عن ورشة عمل للمنسوجات الخاصة والعامة، وهي المدينة التي تقوم بتزويد عاصمة الخلافة بما يحتاجه من أقمشة ومنسوجات.

هذا إلى جانب أن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة يحتفظ بقطع نسيج تحمل تواريخ ٢٦٦هـ - ٢٨٢هـ ، ٢٨٥هـ - ٣٣١هـ ، وهذه التواريخ تقع في حكم دولة بني يعفر الذين ارتفع شأنهم منذ بداية العصر العباسي الثاني وتقلدوا مناصب الحكم والإدارة في اليمن وخاصة صنعاء من قبل الخلفاء العباسيين، وهذه القطع النسيجية تم العثور عليها في الحفريات الأثرية التي أجريت بمدينة الفسطاط بمصر<sup>(١٧٧)</sup>. ويدل ذلك على أن النسيج اليمني كان عليه إقبال شديد في مصر.

#### زبيد (الطراز الزبيدي):

اشتهرت زبيد بالحياكة منذ تأسيسها وحتى العصر الحالي، ويصفها المقدسي بأنها أشبه ببوابة الصين وميناء بحري لليمن. وأورد الخزرجي: مواد دعيت زبيدا، وقد فرضت ضرائب على منتجها من الحرير والأقمشة الموصلية، إضافة إلى أن زبيد اشتهرت بزراعة العطب (القطن) في واديهما المسمى زبيد ووادي رماع. ويذكر سرجنت<sup>(١٧٨)</sup> أن أصحاب زبيد من زارعي القطن أعفوا من الضرائب. وما تزال زراعة القطن في وادي زبيد مستمرة حتى اليوم.

هذا وكانت صناعة الأقمشة في زبيد تمتاز بصبغة النيلة التي لا نظير لها والتي شبهها البعض باللازورد ومنها صنعت الثياب النفيسة بدقة متناهية يصعب التفريق بينها وبين ما كان ينصع في الشام<sup>(١٧٩)</sup>. وفي مدينة زبيد ظهرت مصانع للغزل والنسيج منذ بداية القرن الرابع الهجري ١٠م حيث أضحت زبيد سوقاً تجارية بين صنعاء وعدن، واستمرت هذه المصانع تغطي اليمن من منسوجاتها المختلفة من اللحف والبرود والفوط حيث بلغ عدد مصانعها ١٥٠ مصنعاً ومنها انتشرت صناعة النسيج إلى بقية مدن الساحل التهامي في اليمن<sup>(١٨٠)</sup>.

كما اشتهرت زبيد بصناعة الأصباغ المستعملة لصبغ الملابس المنتجة من تلك المصانع والتي كان يستدعي وجود معامل لإنتاج الأصباغ خاصة أنه كان هناك منسوجات تصدر إلى خارج زبيد حيث كان الحمل (حمولة جمل) الواحد

يضم ١٢٢ بردة إضافة إلى الحرير الخالص والمخلوط بالكتان<sup>(١٨١)</sup>.

#### خامساً: دراسة لبعض قطع النسيج اليمني

من خلال قطع النسيج المحفوظة في المتاحف العالمية والمجموعات الخاصة تبين لنا أن الصناع اليمنيين لم يقبلوا على تصوير الحيوانات والطيور امتثالاً لأمر الرسول ﷺ بالنهي عن التصوير وعزوف الفنان اليمني والعربي المسلم عن تصوير الكائنات الحية واللجوء إلى الطبيعة (أي تصوير كل ما ليس فيه روح)، ولذا فقد أقبل الفنان اليمني وأخيه العربي علي تصوير الطبيعة فكان نصيب النسيج من ذلك كبير فقد وجدت أغلب المنسوجات اليمنية يزينها الخط الكوفي، والذي تميز بحمالة وروعته وسهولة تشكيله فنياً فجاء الخط كقطعة فنية إلى جانب الزخارف النباتية وأنواعها فكانت منسوجاتها كأها ثوب ربيع "ومعظم المنسوجات مصنوعة من القطن"<sup>(١٨٢)</sup> وصبغ النسيج اليمني قماشه بلونين أو أكثر، وكان طريقته في الصباغة أن يصبغ الخيوط قبل نسجها فعند ما يلحم اللحم مع خيوط السداة يبدو النسيج متنوع اللون في الخيوط ذاتها.

وكما عالج النسيج اليمني الخيوط بالألوان المختلفة فقد شكل قطعة النسيج من أشرطة غير منتظمة يتراوح لونها في التغيير ما بين اللون البني إلى اللون الأزرق ومن الأزرق الفاتح إلى الأزرق الغامق ومن ثم إلى اللون الأبيض. لذا نجد أن هذا الوصف ينطبق على ما كتبه الكتاب العرب المسلمون عن النسيج اليمني المخطط<sup>(١٨٣)</sup>. إضافة إلى تلك الألوان فقد نقش طرازاً يبين أهمية تلك المنطقة وهذا الطراز لا يخلو من البراعة حيث ترى الكتابات فوق المنسوجات أما مطرزة بخيوط القطن غير الملونة<sup>(١٨٤)</sup>، أو بخيوط قطنية ملونة مطلية بماء الذهب. وتمثل هذه القطع المطرزة بكتابات مذهبة منها قطعة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة ومصنوعة بدار الطراز بصنعاء (اليمن) وتحمل أسماء بعض الخلفاء العباسيين وترجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين<sup>(١٨٥)</sup>. إضافة إلى نموذج آخر عظيم الشأن، لهذا النمط في إحدى المجموعات الخاصة المحفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة وذكر عليها اسم الأمير الرسي<sup>(١٨٦)</sup> يوسف الداعي بن يحيى<sup>(١٨٧)</sup> والي اليمن في القرن الرابع الهجري.

أما القطع المحفوظة في مجموعة بوسطن فإن الكتابات التي عليها أخذت شكل النمط المبكر رغم شدة سداخته ومع ذلك فقد ظهرت أولى العناصر الزخرفية الزهرية الشكل لوحة رقم (٢) والذي أضحى لا يخلو من البراعة والموهبة في تزيين قطع النسيج وذلك بتشابه الخطوط وانحناءاتها الضئيلة على الحرف الأصلي<sup>(١٨٨)</sup>.

إلى جانب ذلك يعتبر القميص السحولي المحفوظ بالمسجد الحسيني من مخلفات الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام أقدم نموذج باق من العصر الإسلامي لنسيج يمني إذا صح أن القميص من مخلفات الرسول ﷺ.

## وصف القطع:

يحتفظ متحف الفنون الجميلة بمدينة بوسطن بقطعة نسيج يمنية مؤرخة بالقرن الثالث الهجري وهي ذات أرضية زرقاء متموجة وبنية وبيضاء (القماش أبيض) وعليها كتابة كوفية يظهر عليها التوريق والكتابات مطلية بماء الذهب مع خط أسود للتحديد. والكتابة الكوفية تتكون من سطرين يظهر عليها بداية التوريق وهي كالتالي:

السطر الأول: سمك الحروف فيه (٠,٤) والثاني يماثله وسمك الحروف به (٠,١٥) وتنص الكتابة في السطر الأول (بكرة من الله لعبدالله بن احمد الإمام المعتمد علي الله أمير المؤمنين؟) (١٨٩).

أما السطر الثاني: فالكتابة فيه غير واضحة ومن الصعوبة قراءتها (١٩٠) لوحة رقم (١).

يمكن تحديد تاريخ هذه القطعة في فترة حكم الخليفة المعتمد علي الله في الفترة ما بين سنة ٢٥٦ - ٢٧٩هـ.

كما يوجد في المتحف نفسه قطعة أخرى من النسيج تتميز بأن لها حاشية بنية اللون في الجهة اليمنى وعليها كتابة كوفية بماء الذهب ونجد في حروفها تطوراً بارزاً في عنصر التوريق الطاغى على الحروف (١٩١). وهي ذات أرضية زرقاء بنية وقماش أبيض اللون مقلّم بلون بني عرضه (٠,٠٨) وتتكون الكتابة من ثلاثة أشربة، على النحو التالي:

١ - شريط من الخط الكوفي ارتفاعه (٠,٠٤) ومطلي بالذهب مع خط أسود للتحديد قوام الكتابة فيه: "بسم الله الرحمن الرحيم"

٢ - شريط من الكتابة الكوفية ارتفاعه (٠,٠٢) نص كتابته: "عز من الله"

٣ - شريط من الكتابة الكوفية مماثل ارتفاعه (٠,٠٢) يقع في الزاوية اليسرى من الجانب السفلي للقطعة ويصعب قراءة نصه، وهذه القطعة طولها ٧٩ سم × ٤٥ سم عرض، وهي بدون أهداب، لوحة رقم (٢).

وهناك قطعة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة تحت رقم ١٣٦٦ وبمقياس ٢٠ × ٥٠ سم يغلب عليها اللون البني الفاتح بخطوط زرقاء رأسية سميكة وأخرى أفقية رفيعة تتقاطع مع بعضها مكونة مربعات عليها شريط كتابي بلون أبيض منفذة بالتطريز نصها: (مما أمر بعمله في طراز الخاصة بصنعاء سنة ست وستين ومائتين) (١٩٢) لوحة رقم (٣). ويظهر أن هذه القطعة قد صنعت في عهد الأمير إبراهيم بن محمد يعفر الذي أعاد بناء الجامع الكبير بصنعاء سنة ٢٦٥هـ.

وهناك قطعة أخرى من النسيج اليمني مصنوع من القطن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ١٤٠٣٠ وبمقياس ٢٢ × ٤٠ سم وهي ذات لون أبيض يميل إلى الأصفر عليها شريط من الخط الكوفي تنتهي قوائم حروفه بوريقات نباتية وخاصة الحروف المستقيمة، ونصه: (... عز وسلامة مما أمر بعمله في طراز صنعاء سنة اثنتين

وثمانين ومائتين<sup>(١٩٣)</sup>. وتعود هذه القطعة إلى الفترة التي تولى فيها علي بن الحسين (المعروف بجفتم) والذي تولى في الفترة ما بين سنة ٢٧٩ - ٢٨٢ هـ (الخزرجي: المسجد ص ٣٤).

إضافة إلى ذلك توجد قطعة أخرى من نسيج قطني من اليمن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ١٣٢١٤ وبمقياس ٣٠×٧٠ سم خطوطها الأفقية باللون السمّي وخطوطها الرأسية باللون البني وعليها شريط كتابي نصه: (بسم الله الرحمن الرحيم، نعمة من الله لعبد الله أبي العباس المعتضد بالله أمير المؤمنين ... ومما أمر بعمله في طراز صنعاء سنة أربع وثمانين ومائتين<sup>(١٩٤)</sup> لوحة رقم (٤). وهي تعود إلى فترة حكم أسعد بن يعفر الحوالي.

وهناك قطعة أخرى من النسيج اليمني المصنوعة من القطن محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم ٢٢٠١٧ وبمقياس ٢٧×٢١ سم يغلب عليها اللون الأصفر الفاتح عليها شريط كتابي نفذ بالتطريز ونصه: (... أمير المؤمنين أكرمه الله، مما عمل في طراز صنعاء سنة خمس وثمانين وما ...)<sup>(١٩٥)</sup> لوحة رقم (٥).

إلى جانب ذلك وجدت قطعة أخرى محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة برقم سجل ٩٠٥٣ ومقاسها ٢٤×٩٠ سم ومصنوعة من النسيج القطني المصبوغ باللون البني والأزرق عليها شريط بالخط الكوفي المورق نصه (... صنعت في طراز الخاصة بصنعاء سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة<sup>(١٩٦)</sup> لوحة رقم (٦) وكما حملت هذه القطعة اسم الخليفة العباسي المقتدر بالله.

وقطعة أخرى في متحف المنسوجات توضح طبيعة المنسوجات اليمنية وهي تعود إلى القرن الرابع الهجري مخططة بخطوط بيضاء، وعليها كتابات كوفية منفذة بماء الذهب حروفها مطولة بهيئة زخرفية وتبدأ بزهرتين صغيرتين وعلى الجانب الأيسر منها زهرة واحدة لوحة رقم (٧). ويحتفظ المتحف نفسه بقطعة أخرى مصنوعة من القطن يمنية ترجع إلى القرن الرابع الهجري يزينا شريطان كتابيان بالخط الكوفي المورق المنفذ بماء الذهب المطلي بلون أسود كما يوجد في أسفلها شريط مجدول، وهذه القطعة محفوظة بمجموعة دمبارتون أو كسي لوحة رقم (٨). إلا أن من أبرز القطع لحفوظة بهذا المتحف قطعة ترجع إلى القرن الرابع الهجري عليها شريط كتابي يدنو شريط زخرفي مطرز بزخارف هندسية والشريط الكتابي قوام الكتابة فيه سورة الإخلاص ويدنو شريط كتابي آخر نصه: (بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله .. الحمد لله) ثم شريط ثالث يتضمن سورة الفاتحة<sup>(١٩٧)</sup> لوحة رقم (٩).

وأجمل الأمثلة اليمنية المزخرفة بكتابات مطرزة بماء الذهب يفخر بحيازتها متحف الفن الإسلامي بالقاهرة وقد صنعت بطراز الخاصة بصنعاء في القرنين ٣ ، ٤ ويحمل بعضها اسم الأمير الرسي، والخطوط التي تؤلف زخرفة هذه القطعة لوفاً أزرق وبني (قهوائي)، أما الكتابة التي تزينا فمنسوجة من الكتان ولعل نصها (بفضل طراز الخلافة بصنعاء ومقاسها ٣٨ × ٦٨ سم ومرقمة ٩٢٦٥<sup>(١٩٨)</sup> لوحة رقم (١٠) شكل رقم (١). كما وجد هناك طراز آخر عرف بطراز الملوك ويمثل ذلك قطعة نسيج محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة يزينا جزءها العلوي شريط من الكتابة الكوفية عبارة عن كلمة مكررة نصها: (لا مالك أو لا خالد) كما يزينا جزءها السفلي شريط كتابي ينص

على (صنع طراز الملوك سنة مائتين) شكل رقم (٢) وهذا التاريخ يعود إلى فترة حكم الخليفة المأمون الذي حكم ما بين ١٩٣ - ٢١٨ هـ<sup>(١٩٩)</sup>.

وقطعة أخرى يفخر بحيازتها متحف كلية الآداب بجامعة القاهرة كلية الآثار حالياً وزخرفة هذه المنسوجات اليمنية مقصورة على الخطوط الملونة في النسيج القطني والناشئة من صبغ خيوط السداة قبل النسيج بلون أو بعدة ألوان حتى يبدو النسيج متعدد الألوان<sup>(٢٠٠)</sup> بعد نسجه وفيها الأزرق والأبيض الضارب إلى الصفرة والأسمر الضارب إلى الحمرة وقياسها ٢١×١٧ سم وتحمل رقم فيسجل المتحف ١٠٦٧<sup>(٢٠١)</sup> لوحة رقم (١١).

#### الخاتمة:

من خلال استعراضنا في هذا البحث للنسيج اليمني يتضح لنا أن اليمن ساهمت بدور كبير في صناعة المنسوجات وتسويقها وتصديرها، فلقد صنعت اليمن منسوجات متنوعة ومتعددة سبق تسميتها ومناطق طرزها ولقد كان لموقع اليمن التجاري ووقوعها على ساحل البحر الأحمر والبحر العربي تقوم بتصدير التجارة اليمنية والعالمية وخاصة الأقمشة المطرزة المصنوعة محلياً ونسبتها إلى مناطقها.

وكذلك نجد في اليمن مناسج خاصة وعامة فمن خلال دراستنا للقطع نجد أنه كان في صنعاء مثلاً طراز الخاصة وهو خاص بالخليفة حيث كان للخلفاء الأمويين ومن بعدهم العباسيين مناسج خاصة في صنعاء إضافة إلى طراز الخلافة وطراز الملوك وهو ما دلت عليه التنقيبات الأثرية في الفسطاط التي تعتبر قرينة خارجية على صناعة النسيج اليمني.

كما تمتعت اليمن بمناسج أهلية فقد كان في صنعاء أيضاً طراز صنعاء وهو طراز العامة، وهناك إشارة إلى أنه صنع بطراز الأهلية بصنعاء. هذا بالإضافة إلى ما أورده المؤرخون وأصحاب المعاجم والسير أن في اليمن مناسج متعددة نسبت إلى مناطقها وأشهرها على الإطلاق السحولية والتي كفن بقماسها النبي ﷺ وكذلك السعيدية والتزيدية والنجرانية والشرعية. وكانت اليمن تصدر إلى كل بقاع العالم النسيج.

فضلاً عن ذلك فقد غلب على صناعة النسيج اليمني القطن حيث كان هذا النبات من المزروعات اليمنية إلى جانب الحرير والكتان. واتبعت في اليمن طريقة في التلوين تكاد تكون منفردة وذلك بصبغ الخيوط قبل نسجها.

- استخدام اليمانيون الخط الكوفي حيث أقبلوا عليه يزينون به منسوجاتهم وذلك لما يتمتع به هذا الخط من قابلية كبيرة للزخرفة مما أضفى على النسيج اليمني جمالاً وروعة أكثر.

- عزوف اليمانيون عن تصوير الكائنات الحية على منسوجاتهم وذلك امتثالاً لنهي الرسول ﷺ عن تصوير كل ما فيه روح.

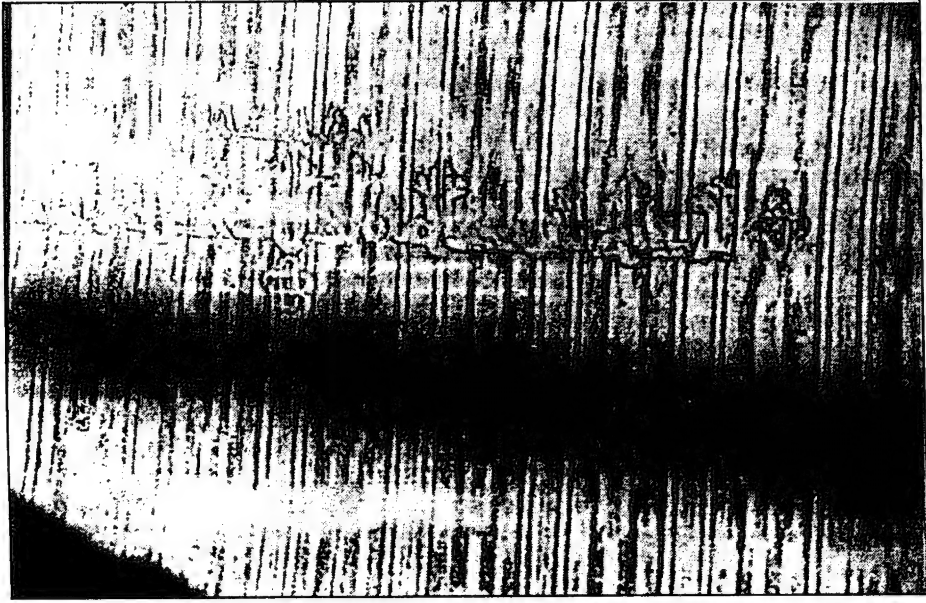
- إقبال اليمنيين على الزخرفة النباتية وخاصة التوريق فلقد ظهرت في صناعة نسيجهم الخط الكوفي المورق وكذلك الزخرفة بين الكتابات مما جعلنا لا نستطيع قراءة بعض الكلمات لتداخلها مع الزخارف إضافة إلى الزخرفة المجدولة.

- انتشرت صناعة النسيج في معظم المناطق اليمنية وبحسب مسمياتها نسبة إلى أماكن صناعتها. هذا وما زالت صناعة النسيج اليمنية اليدوية في صنعاء مستعملة حتى اليوم ممثلة بصناعة المآزر والقوط أو المقطب وذلك في سمرة النحاس حتى تظل المحافظة على التراث مستمرة وقد أقيمت هذه الصناعة من قبل الدولة. وأما في مدينة زبيد فلا تزال تحتل الصدارة في صناعة الأنسجة اليدوية وخاصة المآزر البيضاء وكذلك البسط حتى اليوم.

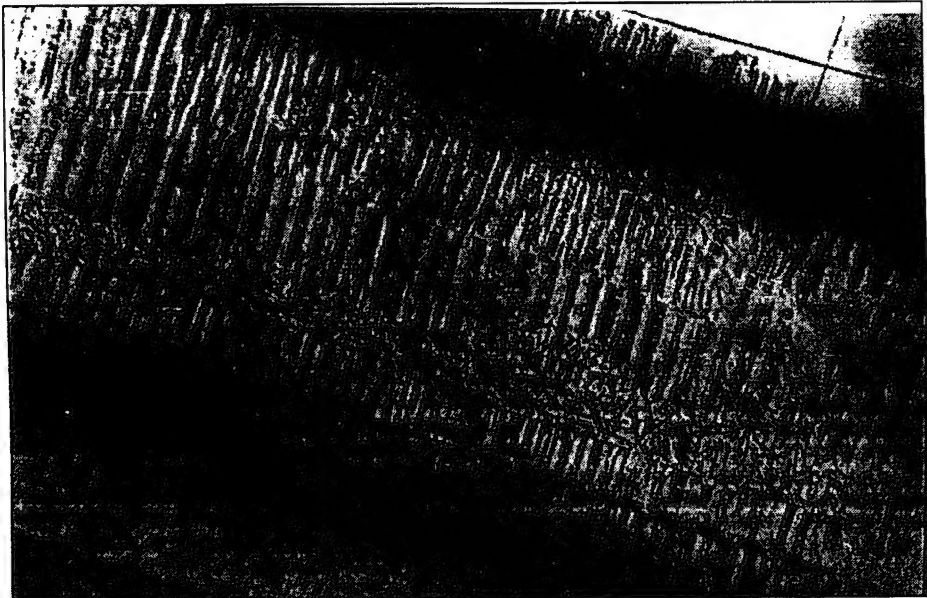
وفي الأخير أرى لزاماً عليّ في الموضوع أن أسرد أسماء الانسجة اليمنية في نهاية بحثي هذا سرّداً دون تعليق فقد سبق التعليق عليه وعلى أشهر المناطق التي يصنع فيها لنقف على أنواع المنسوجات اليمنية وأعدادها ومسمياتها.

١ - اليمانية.	٢ - البرود	٣ - الأتحي	٤ - الخال
٥ - الحيرة	٦ - العصب.	٧ - الجندية.	٨ - النجرانية.
٩ - السعيدية.	١٠ - التريدية.	١١ - المعافرية.	١٢ - السحولية.
١٣ - العدنية.	١٤ - الحضرمية.	١٥ - الحميرية.	١٦ - الصيرية.
١٧ - الحشانية.	١٨ - المراحل.	١٩ - المراحل.	٢٠ - الوصائل.
٢١ - الحلل.	٢٢ - الشرعية.	٢٣ - الزبيدية.	٢٤ - المناديل اليمنية.
٢٥ - الملاحف اليمنية.	٢٦ - القوط اليمنية.	٢٧ - الخوخة اليمانية.	٢٨ - الجبة اليمنية.
٢٩ - المطرف.	٣٠ - المعجر.	٣١ - المهاجري.	٣٢ - الشووب.
٣٣ - النقب.	٣٤ - شقق الحمراء	٣٥ - السباعيات.	٣٦ - البيروم.

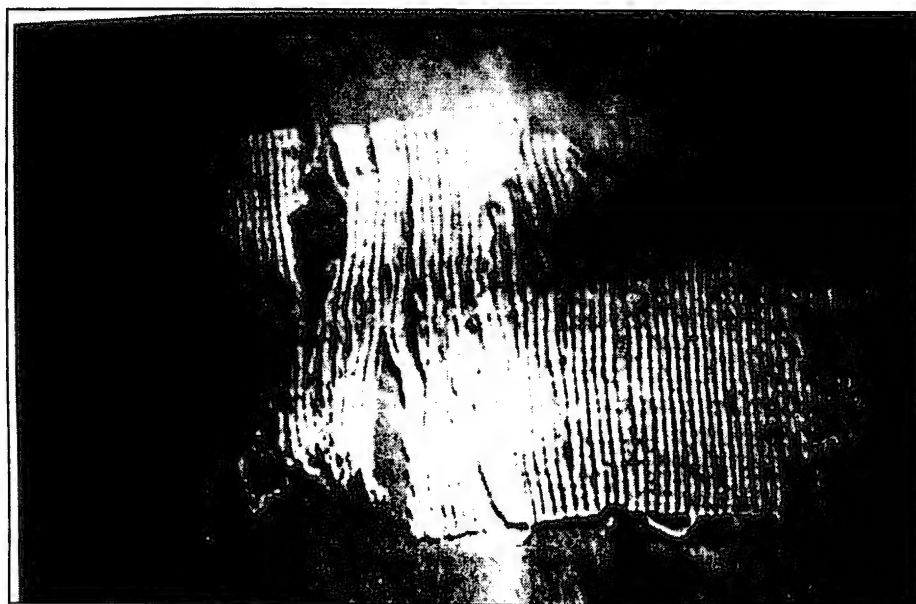
فإذا كنت قد وفقت فمن الله وحده وإن قصرت فمن نفسي وحسب أي اجتهدت والله من وراء القصد.



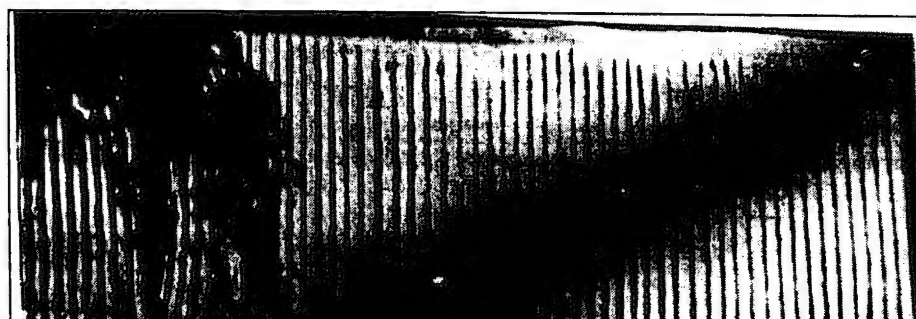
لوحة رقم (١) عن بریتون



لوحة رقم (٢) عن بریتون



لوحة رقم (٣) عن ربيع



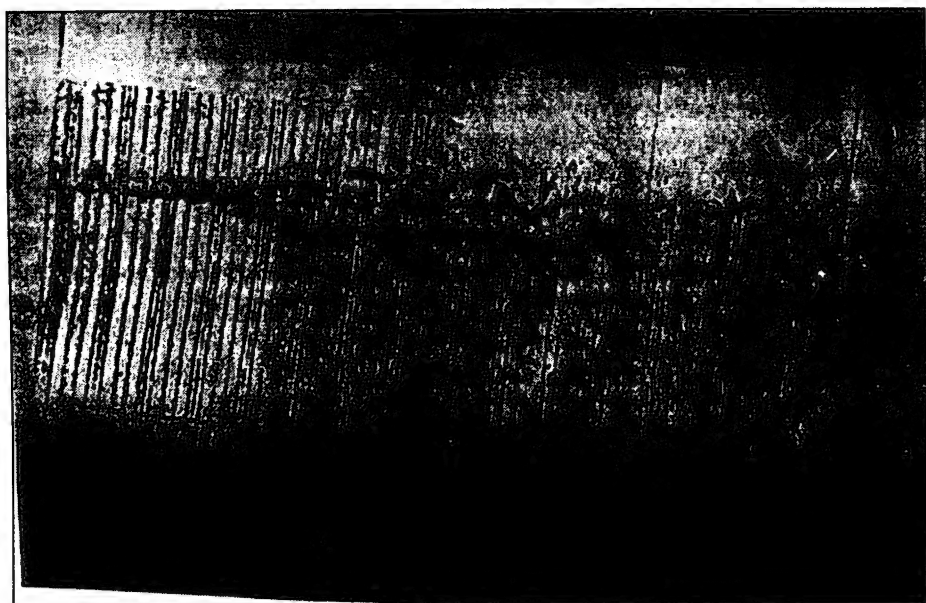




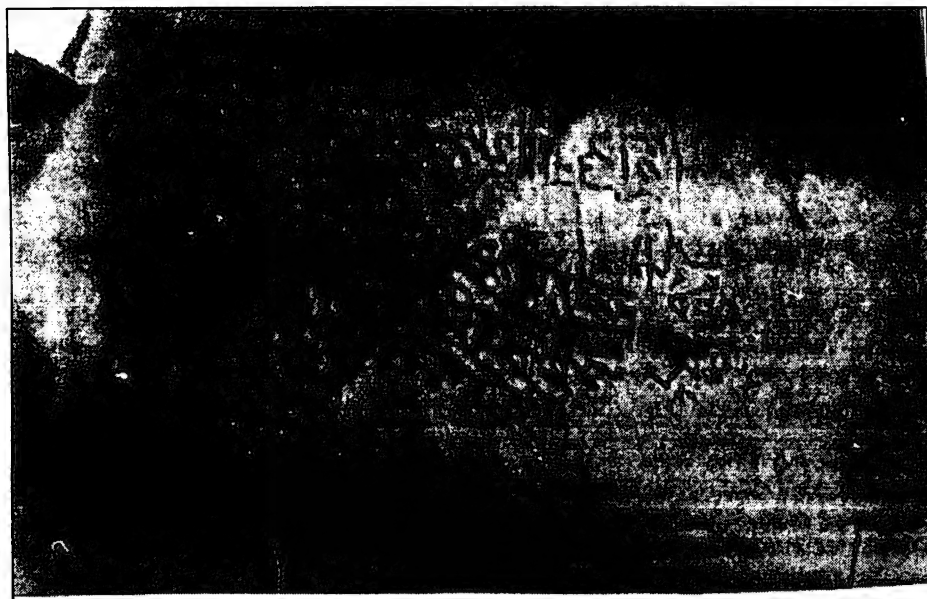
لوحة رقم (٥) عن ربيع



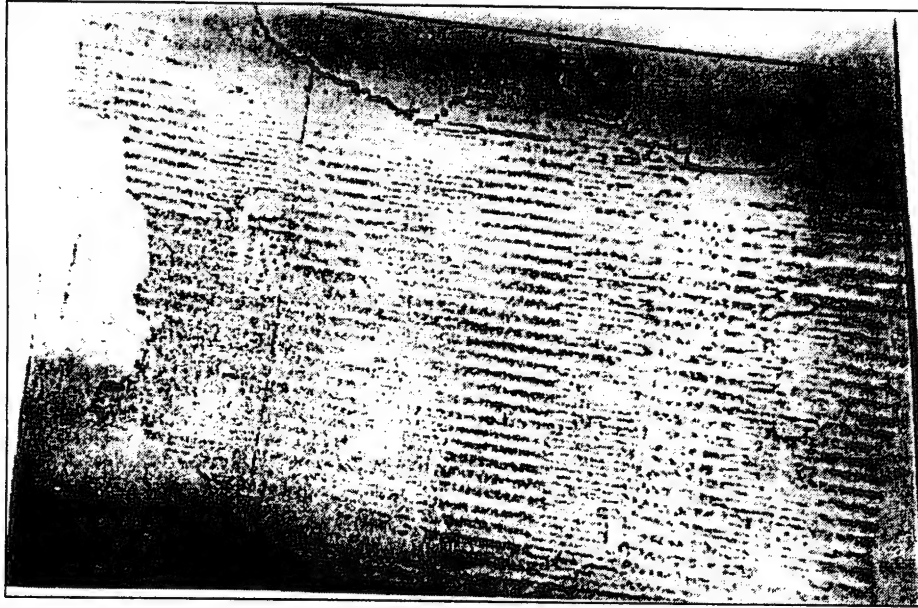
لوحة رقم (٦) عن ربيع



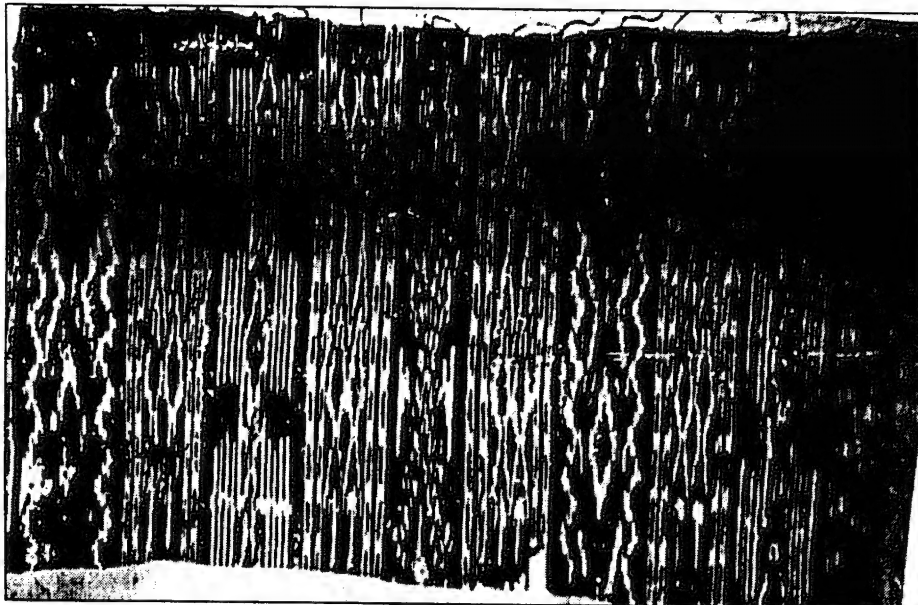
لوحة رقم (٧) عن غازي



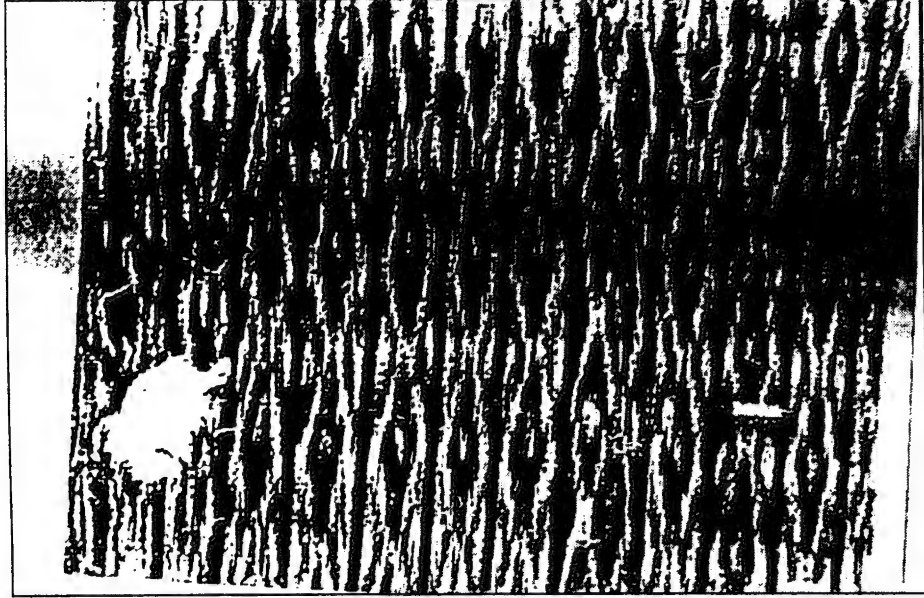
لوحة رقم (٨) عن غازي



لوحة رقم (٩) عن غازي



لوحة رقم (١٠) عن زكي



لوحة رقم (١١) عن زكي

### التعليقات

- (١) سورة الأعراف، آية ٢٢.
- (٢) خليفة، سيد محمود، تاريخ المنسوجات، ١١.
- (٣) شيجه، مصطفى عبدالله، مقدمة في المنسوجات الإسلامية، اليمن الجديدة، ١١.
- (٤) حميد، عبدالعزيز، الطنافس صناعة عراقية قديمة، محاضرات، مجلة التراث والحضارة.
- (٥) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ١١.
- (٦) ابن منظور، لسان العرب، ٣٧٧.
- (٧) الزبيدي، تاج العروس، ١٦٠.
- (٨) سورة المدثر، الآيات ١ - ٤.
- (٩) سورة الكهف، آية ٣١.
- (١٠) سورة الإنسان، آية ٢١.
- (١١) سورة النساء، آية ٥، وسورة طه، ١٢١.
- (١٢) سورة الحج آية ٥.
- (١٣) القصص، آية ٧٩.

- (١٤) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ١٢٠.
- (١٥) شيعه، مصطفى عبدالله، المرجع السابق، ١٢.
- (١٦) حجازي، السيد عبدالرحيم السليلوز نقلاً عن سيد محمود خليفة، ١٩.
- (١٧) العبيدي صلاح، الفنون الزخرفية العربية الإسلامية، ١٩٧.
- (١٨) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ١٢.
- (١٩) الجادر، وليد، صناعة الأنسجة في وادي الرافدين، مجلة التراث والحضارة، ٢٤.
- (٢٠) الجادر، المرجع نفسه، ٢٦.
- (٢١) الجادر، المرجع نفسه، ٢٦.
- (٢٢) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ٢٠.
- (٢٣) حميد، عبدالعزيز، المنسوجات، بحث في موسوعة حضارة العراق، ٢٥٤:٩.
- (٢٤) الجادر، وليد، الحرف والصناعات اليدوية في العصر الأشوري المتأخر، ١٣٠.
- (٢٥) الجادر، صناعة الأنسجة، ٢٢.
- (٢٦) المختار، فريال داود، المنسوجات العراقية الإسلامية، ١٠٢.
- (٢٧) الجادر، صناعة الأنسجة، ٣٤.
- (٢٨) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ٦٥.
- (٢٩) العبيدي، الفنون، ١٩٨.
- (٣٠) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ٦٦.
- (٣١) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ١٤.
- (٣٢) حميد، عبدالعزيز، المرجع السابق، ٢٥٦:٩.
- (٣٣) مرزوق، محمد عبدالعزيز، الفن الإسلامي تاريخه وخصائصه، ٤.
- (٣٤) حميد، عبدالعزيز، المرجع السابق، ٢٥٧.
- (٣٥) مرزوق، محمد عبدالعزيز، الزخرفة المنسوجة من الأقمشة الفاطمية، ٤٢.
- (٣٦) حميد، عبدالعزيز، المرجع السابق، ٢٥٧.
- (٣٧) مرزوق، محمد عبدالعزيز، المرجع السابق، ٤٣، ٤٤.
- (٣٨) البخاري، صحيح البخاري، ١٠: ٢٨٢.
- (٣٩) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ١٨٣.
- (٤٠) ابن سيده، المخصص، ٤: ٦٩.
- (٤١) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ٢٢٥.
- (٤٢) الحادر، وليد، صناعة المنسوجات، ٣١.
- (٤٣) خليفة، سيد محمود، نفس المصدر، ٢٢٥.
- (٤٤) الحادر، وليد، المرجع السابق، ٣١.

- (٤٥) ابن سيدة، نفس المصدر، ١٨٥.
- (٤٦) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ١٨٥.
- (٤٧) الحادر، وليد، الصناعات والحرف اليدوية في العصر الأموي، ١٠١.
- (٤٨) خليفة، سيد محمود، المرجع السابق، ٢٢٤.
- (٤٩) العبيدي، صلاح حسين، المرجع السابق، ٢٠٤.
- (٥٠) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٢٢.
- (٥١) العبيدي صلاح حسين، المرجع السابق، ٢٠٤.
- (٥٢) الحادر، وليد، صناعة المنسوجات، ٣٧.
- (٥٣) الحادر، وليد، المرجع السابق، ٣٥.
- (٥٤) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٢٣.
- (٥٥) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٤.
- (٥٦) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٢٧.
- (٥٧) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٢٣.
- (٥٨) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٤.
- (٥٩) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٢٤.
- (٦٠) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٣.
- (٦١) القصيري، اعتماد يوسف، صناعة النسيج في العصر الإسلامي، مجلة التراث، ٥٩.
- (٦٢) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٣.
- (٦٣) دائرة المعارف الإسلامية، ١٢٠ - ٢١١، مادة طراز.
- (٦٤) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٥.
- (٦٥) دائرة المعارف، المرجع السابق، ١٢١.
- (٦٦) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٥.
- (٦٧) ابن خلدون، المقدمة، ٢٦٦.
- (٦٨) المختار، فريال داود، المرجع السابق، ٧١، يرجع إلى شعر حسان.
- (٦٩) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٥.
- (٧٠) القصيري، اعتماد يوسف، المرجع السابق، ٥٦.
- (٧١) العبيدي صلاح حسين، الفنون، ٢٠٥.
- (٧٢) البحر الأرتيري يقصد به البحر الأحمر ومؤلفه عاش في عام ٧٠م والكتاب لمؤلف مجهول.
- (٧٣) موزع يذكر الهمداني في كتابه صفة جزيرة العرب هي مدينة قديمة لا زالت عامرة بالسكان وتقع في وسط قنطرة وإلى الشرق الشمالي من ميناء المخا وبالغرب الجنوبي لمدينة تعز وتبعد عن ميناء المخا بحوالي ثلاثين كيلو متر، وكذلك في معجم البلدان، ٢٢١:٥.

- (٧٤) R. B. Serjeant: Islamic Textiles, p. 122
- (٧٥) الفوطه إزار يلبس من الخصر حتى الركبة وما زال يستعمل حتى الآن ويسمى مقطب ومعوز ... الخ.
- (٧٦) R. S. Serjeant: Ibid, p. 122
- (٧٧) شبام الغراس مدينة أثرية تقع شرق صنعاء وتبعد بحوالي ٢٥ كم عن صنعاء درست من قبل محمد سلامة لنيل درجة الماجستير.
- (٧٨) R. S. Serjeant: Ibid, p. 123
- (٧٩) الأصفهاني، كتاب الأغاني، ١٦: ٧٨.
- (٨٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124
- (٨١) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124
- (٨٢) العبيدي، صلاح حسين، الملابس العربية في العصر العباسي، ١٣.
- (٨٣) الزورني، أبو عبد الله، شرح المعلقات، ٢٤.
- (٨٤) العبيدي، صلاح حسين، المرجع السابق، ١٤.
- (٨٥) العلي، صالح أحمد، الألبسة العربية في القرن الأول الهجري، مجلة المجتمع العلمي العراقي، ٤٣، ٤٤.
- (٨٦) الجاحظ، البيان والتبيين، ١: ٢٣٩.
- (٨٧) العبيدي، صلاح حسين، الملابس، ١٤.
- (٨٨) العلي، صالح أحمد، الأنسجة في القرنين الأول والثاني الهجري، مجلة الأبحاث اللبنانية، ٥٥٦.
- (٨٩) ابن سعد، الطبقات الكبيرة، ١: ٢٥٠.
- (٩٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124
- (٩١) الجند اسم لمدينة بمنية تقع بالقرب من تعز وسيأتي ذكرها.
- (٩٢) R. B. Serjeant: Ibid, p. 126
- (٩٣) ماهر سعاد، مخلفات الرسول في مسجد الحسيني، ٧٨.
- (٩٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 126
- (٩٥) الأصفهاني، كتاب الأغاني، ١: ٢٥٩.
- (٩٦) الجهيشاري، محمد بن عبدوس ألف كتاب الوزراء والكتاب حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا. والإبياري، ٢٨، ٨٨.
- (٩٧) R. B. Serjeant: Ibid, p. 127
- (٩٨) R. B. Serjeant: Ibid, p. 127
- (٩٩) المقدسي، ٣: ٩٨.
- (١٠٠) ابن خلدون، المصدر السابق، ٣١٤؛ ومقدمة التاريخ، ٣٦٦: ٢.
- (١٠١) القلقشندي، صح الأعشى في صناعة الإنشاء، ٣: ٢٧٤.
- (١٠٢) ابن بطوطة، رحلاته، ٣٢٤.
- (١٠٣) الحزرجي، علي بن الحسين، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، ٢٤٥.
- (١٠٤) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٥٧.

- (١٠٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٠٠.
- (١٠٦) ابن سعد، المصدر السابق، ٣: ٣٩.
- (١٠٧) ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٨٧.
- (١٠٨) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٥٨.
- (١٠٩) ابن سعد، المصدر السابق، ٤: ٧٣.
- (١١٠) ابن منظور، المصدر السابق، ١: ٣١٣.
- (١١١) العلي، صالح أحمد، المرجع السابق، ٥٦١.
- (١١٢) الحميري، نشوان سعيد، شمس العلوم، ٥٤.
- (١١٣) ابن سيده، المخصص، ٤: ٧٣.
- (١١٤) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦.
- (١١٥) ابن سعد، المصدر السابق، ٤: ٧٣.
- (١١٦) ابن منظور، المصدر السابق، ٤ مادة الخير.
- (١١٧) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٣.
- (١١٨) الحميري، نشوان سعيد، المصدر السابق، ٧٣.
- (١١٩) ابن سعد، المصدر السابق، ٢: ٧١.
- (١٢٠) العلي، صالح نقلاً عن ابن منظور، الأنسجة، ٥٦٤.
- (١٢١) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٥.
- (١٢٢) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123
- (١٢٣) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٦.
- (١٢٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 124
- (١٢٥) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٧.
- (١٢٦) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٧.
- (١٢٧) ابن رسته، الإعلان النفسية، ١١٢.
- (١٢٨) ابن منظور، المصدر السابق، ٥٩.
- (١٢٩) الحموي، ياقوت معجم البلدان، ٥: ١٥٣.
- (١٣٠) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٨.
- (١٣١) دائرة المعارف الإسلامية، ١٣١.
- (١٣٢) الحميري، نشوان، المصدر السابق، ٧٤.
- (١٣٣) ابن سيده، المصدر السابق، ٤: ٧٢.
- (١٣٤) ابن منظور، المصدر السابق، مجلد ١١، ٣٢٧.
- (١٣٥) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٦.



(١٣٦) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٩٨.

(١٣٧) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٦٦.

(١٣٨) ماهر سعاد، المصدر السابق، ٨٦.

(١٣٩) ابن سعد، المصدر السابق، ٣٥:٢، ٣٦.

(١٤٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129

(١٤١) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧٠.

(١٤٢) ابن سعد، المصدر السابق، ١٧٧:٦.

(١٤٣) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧١.

(١٤٤) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧١.

(١٤٥) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧٢.

(١٤٦) العلي، صالح أحمد، الألبسة، ٦٢.

(١٤٧) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧٢.

(١٤٨) ابن سيده، المصدر السابق، ٧٣:٤.

(١٤٩) ابن سيده، المصدر السابق، ٧١:٤.

(١٥٠) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123

(١٥١) الزبيدي، محمد مرتضى، تاريخ العروس، ١٦٥:٨.

(١٥٢) الحميري، نشوان، المصدر السابق، ١١٤.

(١٥٣) ابن منظور، المصدر السابق، ١٧٢:١١.

(١٥٤) العلي، صالح أحمد، الأنسجة، ٥٧٣.

(١٥٥) الحموي، ياقوت، المصدر السابق، ٣٣٥:٣.

(١٥٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 123

(١٥٧) العلي، الأنسجة، ٥٧٢.

(١٥٨) العلي، نفسه، ٥٧٢.

(١٥٩) ابن سيده، المصدر السابق، ٧٢:٤.

(١٦٠) ابن سيده، المصدر السابق، ٧٢:٤.

(١٦١) ماهر، سعاد، المرجع السابق، ٧٨.

(١٦٢) الحموي، ياقوت، المصدر السابق، ١٩٩:٣.

(١٦٣) الهمداني، أبو محمد الحسن، صفة جزيرة العرب، ١١٩.

(١٦٤) ماهر، سعاد، المرجع السابق، ٧٨.

(١٦٥) ماهر، سعاد، المرجع السابق،

(١٦٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 133

- (١٦٧) الحموي، ياقوت، المصدر السابق، ١٥٣:٣.
- (١٦٨) الهمداني، أبو محمد، المرجع السابق، ٥١٣:١.
- (١٦٩) R. B. Serjeant: Ibid, p. 132
- (١٧٠) ابن منظور، المصدر السابق، ٥١٣:١.
- (١٧١) العلي، الأنسجة، ٥٦٦.
- (١٧٢) العلي، الأنسجة، ٥٦٧، R. B. Serjeant: Ibid, p. 124
- (١٧٣) الحميري، المرجع السابق، ١٠٣.
- (١٧٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129
- (١٧٥) محمد غازي رجب، المنسوجات العربية في العصر الإسلامي في اليمن، ٦٦.
- (١٧٦) R. B. Serjeant: Ibid, p. 218
- (١٧٧) R. B. Serjeant: Ibid, p. 129
- (١٧٨) محمد، غازي رجب، المرجع السابق، ٦٦.
- (١٧٩) محمد، غازي رجب، المرجع السابق، ٦٨.
- (١٨٠) محمد، غازي رجب، المرجع السابق، ٦٩.
- (١٨١) العزي، وفيه نماذج من الفنون الإسلامية في اليمن، مجلة المنهل، عدد ٧١ سنة ١٩٦٢م، ٢٩، نقلاً عن ربيع.
- (١٨٢) خليفة، ربيع حامد، الفنون الزخرفية اليمنية، ١٦١.
- (١٨٣) خليفة، ربيع حامد، مناسج الطراز الخاصة بمدينة صنعاء الإكليل، ٤٥، ٤٦.
- (١٨٤) R. B. Serjeant: Ibid, p. 132
- (١٨٥) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٤.
- (١٨٦) الحضرمي، عبدالرحمن، زبيد وآثارها الإسلامية وأوضاعها الراهنة، ٧٢؛ الآثار الإسلامية في الوطن العربي.
- (١٨٧) شجاع عبدالرحمن، زبيد بأقلام الرحالة، مجلة كلية الآداب، ٢٦٧.
- (١٨٨) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٤.
- (١٨٩) Briton Nancy Pence Some Eatly Islamic Tektdes, p.72
- (١٩٠) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٦.
- (١٩١) دتمان، الفنون الإسلامية، مترجم أحمد عبس، ٢٥٦.
- (١٩٢) Briton, Ibid, p.73
- (١٩٣) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٦.
- (١٩٤) Briton, Ibid, p.73
- (١٩٥) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٦.
- (١٩٦) Briton, Ibid, p.74
- (١٩٧) محمد غازي رجب، المرجع السابق، ٦٦.

- (١٩٨) خليفة ربيع، المناسج، ٤٦؛ الفنون، ١٥٨.  
(١٩٩) خليفة ربيع، المناسج، ٤٦؛ الفنون، ١٥٩.  
(٢٠٠) خليفة ربيع، المناسج، ٤٧؛ الفنون، ١٦٠.  
(٢٠١) خليفة ربيع، المناسج، ٤٧؛ الفنون، ١٦١.

الندوة العالمية الخامسة، الجزيرة العربية من قيام الدولة العباسية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، كلية الآداب، الرياض (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)

## أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي "مدينة زبيد نموذجاً"

عبدالله عبدالسلام صالح الحداد  
قسم الآثار - كلية الآداب جامعة صنعاء

الملخص:

يتناول البحث: وصف موجز لمدينة بغداد باعتبار أنها درست كثيراً ولا يخلو مرجع من مراجع دراسة العمارة الإسلامية إلا وتعرض لها، ثم دراسة مفصلة إلى حد ما عن عمارة مدينة زبيد ومصادر اشتقاق عناصرها المعمارية والتخطيطية المتأثر بمدن عصر ما قبل لإسلام في اليمن والجزيرة العربية، ومدن العصر الإسلامي والمتمثلة في مدينة بغداد على وجه الخصوص.

وتتناول الدراسة في المدينتين: أهم العناصر التخطيطية المتمثلة في خطط المدينة وأسوارها ومنشآتها المهمة كالقصر والمسجد والخندق، فضلاً عن دراسة الموقع ومدى ملاءمته للحياة الإنسانية ومدى توفيق أو عدم توفيق المنشيء في اختياره للموقع ومدى اتفاقها مع شروط إنشاء المدن التي وضعها العلماء المسلمون من واقع خبراتهم المتوارثة جيلاً عن جيل.

واختتم البحث ببيان أوجه الشبه بين مدينتي زبيد وبغداد والمؤثرات الخارجية على مدينة بغداد والمؤثرات البغدادية على مدينة زبيد.

ولكي تأتي الدراسة منهجية فقد زود البحث بالعديد من الأشكال موزعة بين صور توضيحية، وتخطيطات معمارية وتفصيلية تبين ما جاء في متن الدراسة.

أولاً: مدينة بغداد:

كانت بغداد أول عمل عمراني ومعماري للخلافة العباسية حيث اختطت سنة ١٤٥هـ / ٧٦٢م بأمر من

الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وانتهى من بنائها سنة ١٤٩هـ / ٧٧٦م لتكون عاصمة للخلافة العباسية التي نفرت من اتخاذ العاصمة الأموية دمشق مقراً لها، ولتكون قرية من مؤيديها في العراق وفارس.

## ١ - المدينة:

### أ - الموقع والتخطيط: (شكل ١)

تقع مدينة بغداد حين تأسيسها على الشاطئ الغربي لنهر دجلة، عند نقطة يقترب فيها نهر دجلة والفرات من بعضهما<sup>(١)</sup>، وهي بذلك تبعد عن البحر وإن ارتبطت به عن طريق شط العرب، كما تقع في إقليم السواد الغني بمزروعاته، وفي ملتقى طرق التجارة الرئيسية عبر البر والبحر، وعلى طول نهر دجلة، كما تمتاز بحسن الجو صيفاً وشتاءً<sup>(٢)</sup>، وتقع في منطقة الحد بين العرب والفرس بالقرب من مدينة المدائن القديمة (طيسفون)، عاصمة الساسانيين<sup>(٣)</sup>، وكان يشغل موقعها قبل تأسيسها مجموعة من القرى منها بغداد -التي سميت باسمها- والخرم وبستان القس والعتيقة<sup>(٤)</sup>، ولذلك توافرت في موقعها الشروط الستة الواجب توافرها عند إنشاء المدن وهي: سعة المياه المستعذبة، إمكان الميرة المستمدة، اعتدال المكان وجودة الهواء، القرب من المرعى والاحتطاب، تحصين منازلها من الأعداء والذعار، أن يحيط بها سور يعين أهلها<sup>(٥)</sup>.

أما عن تخطيط بغداد فقد بنيت بشكل دائري لعدة أسباب: أولاً أن موقع القصر وسط المدينة يجعل من المسافات بينه وبين مختلف أجزاء المدينة متساوية على عكس التخطيط المربع الذي تزداد المسافة بينه وبين أركان المدينة، وثانياً أن في التخطيط الدائري اقتصاد في النفقات بواقع ١١,٣٨%، وثالثاً أن التخطيط الدائري أكثر سهولة في الدفاع على عكس التخطيط المربع الذي تحجب زواياه مدى الرؤية عن المدافعين.

وكانت المدينة محاطة بسورين بينهما ثلاث مساحات خالية تعرف كل منها باسم الفصيل تساعد على تكتيف قوي المدافعين عنها في حالة تعرضها للهجوم، واقتحام بواباتها<sup>(٦)</sup>: السور الخارجي مبني بالطين اللبن الكبير الحجم، ومغلف في الجزء السفلي منه بالأجر والصاروج لوقايته من التأثير بماء الخندق، كما يحتوي على أربع بوابات ذات مداخل منكسرة يتم الوصول إليها عبر قناطر تمتد فوق الخندق ترفع ليلاً وعند الخطر.

والسور الثاني يعرف بالسور الأعظم كونه أكثر ارتفاعاً من السور الخارجي حيث يبلغ ارتفاعه ٣٥ ذراعاً، ولذلك يعتبر السور الرئيسي للمدينة والذي بني بقوالب الآجر بسمك ١٠ أذرع بحيث يتدرج البناء إلى ثلاثة مستويات ذات ثحانات مختلفة، كما يحتوي أعلى السور على ممرات مغطاة بأقبية طويلة تسمح للجنود بالتحرك حول المدينة دون أن يراهم أحد، وتمكنهم من الدفاع عن المدينة في حالة الغزو<sup>(٧)</sup>، ويدعم السور ١١٣ برجاً دفاعياً ارتفاع كل منها يزيد عن ارتفاع جدران السور بحوالي ٥ أذرع، وبكل منها عدد من المزاغل الدفاعية، فضلاً عن أربعة مداخل تقابل المداخل الأصلية في السور الخارجي، وكل منها يؤدي إلى رحبة تؤدي إلى ممر ذي طاقات عددها

٥٣ طاقة تنتهي برحلة تقطع الفصيل الثالث الذي يتقدم السور الداخلي الخاص الذي يحيط برحلة القصر والمسجد، وهذا السور الأخير عبارة عن حاجز داخلي يفصل قصر الخليفة وحاشيته عن سائر المدينة، وهو أضعف الأسوار حيث يخلو من الأبراج<sup>(٨)</sup>.

وقد شغلت المساحات الأربع بين الأبواب بالمساكن حيث قسمت إلى مناطق سكنية يفصل بين كل منها شارع يعرف باسم السكة يتراوح عددها بين ٨ - ١٢ شارعاً تتجه جميعها نحو قلب المدينة، بحيث ينتهي كل شارع فيها بباب<sup>(٩)</sup> يحجز المنازل وقت الحاجة عن منطقة القصر وخاصة في الليل.

#### ب - المساحة:

اختلف المؤرخون في تحديد مساحة بغداد، فحسب رواية اليعقوبي تقدر مساحتها بحوالي ٧,٥ كم مربعاً، وحسب رواية الأزدي ٤,٥ كم مربعاً، وحسب رواية الخطيب البغدادي وابن الجوزي وياقوت الحموي يبلغ قطر المدينة ٢٦١٥ م، ومحيطها ٨١٣٢ م مما يعني أن مساحتها ٥٣١٤٢٦٢ متراً مربعاً<sup>(١٠)</sup>، بينما يرى كريزويل أن قطر مساحة بغداد ٢٦٣٩ م، ومحيطها ١٦٠٠٠ م<sup>(١١)</sup>، ويعتقد حسن الباشا أن قطرها ٥٠٩٣ ذراعاً، ومحيطها ١٦٠٠٠ ذراعاً، وليس متراً<sup>(١٢)</sup>، في حين يرى حسني نوبصر أن محيطها ٨ كم، وقطرها ٢٧١٠ م<sup>(١٣)</sup>.

#### ج - التأثيرات المحلية والخارجية على تخطيطها:

يرى كريزويل أن تخطيط مدينة بغداد متأثر بعدد من المدن العراقية والفارسية واليونانية ومنها: سنجري، أبراء، هاغمانانا، مانتيشيا، كتيشفون، تحت سليمان، هاترا، حران، دار الجرد، هرقل، جور، أصفهان<sup>(١٤)</sup>، في حين يرى غازي رجب أنها لم تتأثر بأي مدينة أخرى رغم وجود مدن عراقية قديمة شبيهة بها، ومنها مدينة الحضر، وإنما كان تخطيطها عبارة فكر الخليفة المنصور والذي أملاه على المهندسين والبنائين لتنفيذه<sup>(١٥)</sup>، وإن تجاهل كل منهما تأثير مدن اليمن والجزيرة العربية التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام، ومنها على سبيل المثال للحضر مدينة يثل (براقش) المعينية، رغم أن معظم المدن الإسلامية السابقة لبغداد ومنها البصرة والكوفة والفسطاط قامت على أكتاف الفاتحين المسلمين من أبناء جزيرة العرب، وهم الذين قاموا بتخطيط معظم المدن الإسلامية الأولى.

#### ٢ - المسجد والقصر: (شكل ٢)

يحتل وسط مدينة بغداد قصر الخليفة المنصور المعروف بقصر الذهب، وهو قصر مربع الشكل طول ضلعه ٤٠٠ ذراعاً، وله أربعة أبواب تقابل الأبواب الأربعة للمدينة، يتوسط القصر إيوان عمقه ٣٠ ذراعاً، وعرضه عشرون ذراعاً في صدره مجلس مساحته ٢٠ ذراعاً مربعاً وارتفاعه ٢٠ ذراعاً مغطى بقبة، وفوقه مجلس آخر مائل مغطى بقبة عرفت باسم القبة الخضراء والتي ترتفع عن الأرض بحوالي ٨٠ ذراعاً، وقد احتوت القصور العباسية على قاعات للعرش،

واستقبال السفراء ودواوين الحكم والإدارة، ومجالس الطرب، ودور الحریم، ومساكن الحرس والجند، ومنازل الموظفين والمطابخ والإسطبلات والخازن فضلاً عن الحدائق والميادين والملاعب بحيث كانت تشكل ثلث المدينة المدورة، وحول القصر والجامع توزعت قصور الأمراء ومقرات الدواوين<sup>(١٦)</sup>.

وبحسب هذا القصر بني المسجد بتخطيط مربع طول ضلعه ٢٠٠ ذراع، وكان مبنياً باللبن والطين ورفع سقفه على أساطين من الخشب، ويرجح أنه كان مكون من صحن وأربع ظلات أكبرها ظلة القبلة، وقد ظل المسجد على حاله حتى عهد الخليفة هارون الرشيد الذي أمر بنقضه، وبنائه من جديد بالآجر والجص<sup>(١٧)</sup>.

### ٣ - الخندق:

الخندق في اللغة "الحفير حول أسوار المدن، وخندق حوله حفر خندقاً"<sup>(١٨)</sup>، وقد استخدم الخندق كعنصر دفاعياً منذ أقدم العصور<sup>(١٩)</sup>، وكان أول استخدام للخندق في العصر الإسلامي في عهد الرسول ﷺ سنة ٦٢٦هـ/ ٦٢٦م عندما أحاط جزءاً من المدينة بخندق عمقه ٢٠ ذراعاً، وعرضه ٢٠ ذراعاً أيضاً، وذلك قبيل غزوة الأحزاب بإشارة من سلمان الفارسي<sup>(٢٠)</sup>، ثم شاع استخدامه في العصر الإسلامي فكان للفسطاط خندق حفره ابن جحدم، عامل عبدالله بن الزبير جهة القرافة سنة ٦٤هـ/ ٦٨٤م<sup>(٢١)</sup>، وكذلك مدينة واسط، وكان يحيط بمدينة بغداد منذ إنشائها سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م خندق اختلف المؤرخون في تحديد عمقه وعرضه، فمنهم من يرى أن عمقه ٦م، واتساعه ١٠م<sup>(٢٢)</sup>، ومنهم من يرى أن اتساعه ٤٠ ذراعاً بنيت حافته بالآجر والجص، ويأتيه الماء من نهر كرخايا -أحد أفرع نهر الفرات- ليكون أول عائق مهم يمنع العدو من الوصول إلى جدران السور وبوابات المدينة<sup>(٢٣)</sup>.

### ثانياً: مدينة زبيد:

#### ١ - المدينة:

#### أ- الموقع: (شكل ٣)

تقع مدينة زبيد وسط سهل تهامة الذي يحتل القسم الغربي من اليمن، وتبعد عن العاصمة صنعاء بحوالي "٢٣٣ كم" باتجاه الجنوب الغربي<sup>(٢٤)</sup>، وعن مدينة تعز بحوالي "١٦١ كم" باتجاه الشمال الغربي، وعن مدينة الحديدة "٩٥ كم" باتجاه الجنوب الشرقي، كما أن زبيد تحتل موقعاً متوسطاً بين البحر الأحمر الواقع غرب المدينة، وسلسلة الجبال الواقعة إلى الشرق منها، حيث تبعد عن كل منهما حوالي "٢٥ كم"، ومن هنا جاء وصف ابن بطوطة<sup>(٢٥)</sup> لها بأنها مدينة برية لا شطية.

وكان موقع زبيد قبل إنشائها أرضاً زراعية كثيرة الأشجار تابعة لوادي زبيد ورمع، وفيها عدد من الآبار والعيون الجارية، تتناثر حولها قرى صغيرة من أهمها قرية الحصيب والمنامة والنقير وجييجر وواسط<sup>(٢٦)</sup>، وساكنوها ينتمون إلى قبيلة الأشاعر تتناثر قوم الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ؓ الذي وفد على رسول الله ﷺ وأعلن

إسلامه، ثم خرج إلى قومه ودعاهم إلى الإسلام فأسلموا، وبني لهم جامع الأشاعر فكان أول مسجد يبني في تهامة ، وثالث مسجد يبني في اليمن بعد جامعي صنعاء والحند .

ببناء الجامع بدأ الناس يتجمعون حول قرية الحصيب، وأخذت نواة القرية تكبر وتتسع حتى كانت سنة ٢٠٢هـ / ٨١٧م عندما ورد إلى الخليفة العباسي المأمون كتاب من عامله على اليمن "إبراهيم الأفريقي الشيباني" (٢٧) يخبره بخروج قبيلتي الأشاعر وعك عن الطاعة، فأرسل حملة بقيادة محمد بن عبد الله بن زياد (٢٨) لاسترداد تهامة، وأوصاه أن يحدث له مدينة في وادي زبيد من بلاد الأشاعر، فتوجه ابن زياد نحو اليمن، واستولى على تهامة بعد حروب عدة مع أهلها، واحتط مدينة زبيد يوم الاثنين الرابع من شهر شعبان من سنة ٢٠٤هـ / الموافق ٢٣/١/٨٢٠م (٢٩).

ويرجع السبب في اختيار ابن زياد لموقع زبيد إلى ما يلي :

- ١ - موقعها المتوسط من سهل تهامة، وكذلك موقعها المتوسط بين البحر والجليل بحيث تتحكم بقسمي تهامة الشمالي والجنوبي، وكذلك الجبال والموانئ البحرية.
- ٢ - وجود قرية سابقة هي قرية الحصيب، ووجود أقدم جامع في تهامة، وهو جامع الأشاعر الذي بني في عهد الرسول ﷺ، حيث إن بناء الجامع شرط من شروط إنشاء المدن عند ابن أبي الربيع (٣٠)، وقد وفر وجود جامع الأشاعر مسبقاً على ابن زياد استيفاء هذا الشرط.
- ٣ - توفر الأرض الخصبة الصالحة للزراعة في وديان زبيد ورمع وسهام والوديان المجاورة أمن لها احتياجاتها من المواد الغذائية للإنسان والحيوان على السواء، حيث إن طيب المرعى، وقرب المزارع من الشروط التي يجب توافرها لإنشاء المدن عند كثير من علماء الإسلام (٣١).
- ٤ - توفر التربة الطينية التي ساعدت المعمار على استخدام الطين واللبن والآجر في بناء مدينة زبيد مما لم يتكلف معه المنشئ نقل مواد البناء من مكان آخر.
- ٥ - وقوعها على طريق الحج الرئيسية المعروفة باسم الجادة السلطانية جعل منها محطة لاستراحة الحجاج القادمين من الهند عبر عدن، وهذا بدوره يمثل مصدراً من مصادر الانتعاش الاقتصادي من خلال ما ينفقه الحجاج من أموال وممارستهم للتجارة أثناء ذهابهم إلى مكة والعودة منها.
- ٦ - قربها من البحر وفر لها مصدراً رئيسياً للغذاء ، وجعل من ميناء غلافقة الميناء الرئيسي والمنفذ البحري لتجارة زبيد مع البلدان الأخرى (٣٢)، وهذا يعد شرطاً من شروط إنشاء المدن بهدف وصول البضائع إليها من البلاد الأخرى (٣٣).



٧ - قرب المدينة من الجبال - الواقعة إلى الشرق منها - ذات الكثافة العالية من الأمطار وفرتها مصدراً دائماً من المياه التي تتجمع على هيئة سيول تسقي المزارع، وتملأ الخزانات والسدود، وتغذي مياه العيون والآبار الجوفية، حيث إن توفر الماء شرط لازم من شروط إنشاء المدن<sup>(٣٤)</sup>.

#### ب- تخطيط زبيد:

عندما ولي ابن زياد اليمن سنة ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م مصرّ قرية الحصيب، وجعل تخطيطها دائرياً، ومن هنا جاء وصفها عند كل من: الخزرجي وابن الديع<sup>(٣٥)</sup> بأنها "مدورة الشكل عجبية الموضع" كما قام ابن المحاور برسمها بشكل دائري، (شكل ٤) في حين وصفها المقدسي<sup>(٣٦)</sup> بأنها "بلد نفيس ليس باليمن مثله، وأنها بغداد اليمن"، ومن عبارته هذه يمكن الاستدلال على حقيقة تخطيطها الدائري القريب من تخطيط بغداد من حيث الشكل، أما من حيث المساحة فإن المصادر لم تحدد مساحتها عند الإنشاء، وأول معلومة وصلتنا عن مساحتها ترجع إلى أواخر العصر الأيوبي في اليمن، حيث يذكر ابن المحاور<sup>(٣٧)</sup> أن مساحتها "٩٤٥ معاداً"<sup>(٣٨)</sup>، وهذا الرقم مبالغ فيه لأنها قيست بعد ذلك في العصر الرسولي فكانت "٦٨٠ معاداً" وهي المساحة الصحيحة لأنها نتجت عن قياس واختبار كما ذكر ابن الديع<sup>(٣٩)</sup>.

أما عن تقسيم المدينة فتتكون من أربعة أرباع نتجت عن تقاطع الشارعين الرئيسيين اللذين يمتدان بين أبواب المدينة الأربعة (شكل ٥) وهي:

**الرّبع الأعلى:** يحتل الجزء الشمالي الشرقي من المدينة، ويحده شرقاً قرية محوى قيس، وشمالاً سائلة مقبرة العرق، وغرباً شارع باب سهام، وجنوباً شارع باب الشبارق.

**رّبع الجامع:** نسبة إلى الجامع الكبير، ويحتل الجزء الشمالي الغربي من المدينة، مقابل الربع الأعلى، يحده شرقاً شارع باب سهام وبيوت بني الأنباري، وشمالاً السور الشمالي للمدينة والمدرسة الفاتنية، وغرباً باب النخل والسور الشمالي الغربي، وجنوباً شارع باب النخل المعروف حالياً باسم شارع الحديقة.

**رّبع المنبذ:** يحتل الجزء الجنوبي الشرقي من المدينة، يحده شرقاً القلعة وميدانها والمدرسة الكمالية، وشمالاً شارع باب الشبارق، وغرباً شارع باب القرتب المعروف حالياً باسم شارع المدرسة الدعاسية والذي يتصل مع شارع باب سهام، وجنوباً جزء من سور المدينة، وبيوت بني السُّحاري.

**رّبع المعاصر:** يحتل الجزء الجنوبي الغربي من المدينة يحده شرقاً شارع المدرسة الدعاسية، وشمالاً شارع الحديقة، وغرباً قرية السطور والتجمعات السكانية الحديثة، وجنوباً باب القرتب وبعض بيوت بني السُّحاري، وقد تغيرت تسميته وأصبح يعرف باسم ربع الجزع.

وكل ربع من هذه الأرباع مقسم إلى عدد من الحافات يسكن كل منها قبيلة أو فئة متجانسة من الناس حيث

إن الفصل بين القبائل شرط من شروط إنشاء المدن حتى لا تحدث المشاكل فيما بينها، حيث يذكر ابن أبي الربيع ذلك بقوله<sup>(٤٠)</sup> "إن يميز بين قبائل ساكنيها بأن لا يجمع أصداداً مختلفة متباينة"، وهذا ما نراه في كثير من خطط المدن الإسلامية الأولى ومنها البصرة والكوفة والفسطاط وغيرها، ومن أمثلة حافات زبيد: حافة السويقة، حافة المصلى، حافة الزبالع، حافة الدموت، حافة الهنود من ربع الجزع، حافة باب النخل من ربع الجامع، حافة السراج من الربع الأعلى<sup>(٤١)</sup>، حافة الخبازين، وتقع شرق سوق المدرك<sup>(٤٢)</sup>... الخ.

إلى جانب الحافات بما فيها من منازل وقصور ومنشآت دينية واجتماعية ضمت المدينة عدداً من الأسواق موزعة على حافتها، حيث إن السوق لازم أساسي من لوازم المدينة، وشرط من شروط إنشائها عند كثير من علماء الإسلام، ومنهم ابن أبي الربيع الذي يقول<sup>(٤٣)</sup> "أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب" وكل سوق منها مخصص لنوعية معينة من السلع وجميعها تشكل السوق الكبير الذي يقع مركزه غرب جامع الأشاعر، والذي كان مسقوفاً بسقائف مصنوعة من الحصير، وتتفرع منه عدة أسواق منها: سوق المرباع، وسوق الخان، وسوق المسودة، وسوق البز، وسوق البر، وسوق السلب، وسوق المعاصر، وسوق المنجارة، وسوق الشباك، وسوق المعجار، وسوق الخبازين، وسوق السمك، وسوق التمر والخضر، وسوق الحدادين، وسوق الجزارين.. الخ.

ومن المرجح أن ابن زياد عندما مصرّ زيد أحاطها بسور يحميها من هجمات الأعداء، خاصة وأنها تقع وسط وديان منبسطة يسهل مهاجمتها واقتحامها إذا كانت غير محصنة بأسوار تميمها، فقد ذكر المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم أنه كان "عليها حصن من الطين بأربعة أبواب"<sup>(٤٤)</sup> ويؤيد يحيى بن الحسين -توفي سنة ١١٠٠هـ/ ١٦٨٩م- ذلك في كتابه غاية الأمان حيث قال<sup>(٤٥)</sup> "اختط ابن زياد مدينة زيد وأدار عليها سوراً" أما بقية المصادر فتذكر أن الحسين بن سلامة هو أول من أدار سوراً حول زيد، وإن كان المرجح ما ذكره المقدسي -الذي توفي سنة ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م أي قبل أن يتولى الحسين بن سلامة الوزارة لبني زياد- من أن زيد كانت مسورة قبل عصر الحسين بن سلامة؛ لأن ابن زياد ما كان ليمصرها ويتخذها عاصمة دون إحاطتها بسور يقيها هجمات الأعداء لعدة أسباب:

١ - أن إحاطتها بسور يدفع عنها المضار شرط أساسي من شروط إنشاء المدن عند كثير من العلماء<sup>(٤٦)</sup>.

٢ - أن المدينة تقع وسط أراض قبيلة الأشاعر التي كانت السبب وراء قدوم ابن زياد إلى اليمن، بعد أن خرجت عن طاعة الخلافة العباسية، بل وتحتل القرية الرئيسية لقبيلة الأشاعر وهي قرية الحصيب، وكان هدفه من ذلك كسر شوكة القبيلة من خلال وجود جنده الدائم في مركز القبيلة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان يهدف إلى التودد إلى القبيلة وجذبها إلى صفه، فكيف يأمن ابن زياد -بعد تلك الحروب- غوائل هذه القبيلة دون أن يكون له ما يمنعه منها، ولو إلى حين ترتيب أوضاعه؟.

٣ - ما دام ابن زياد اتخذ من زيد عاصمة لولايته -ثم بعد ذلك لدولته- فإن هذا يدلنا على أنه كان واضعاً في نيته

أن يستقل عن الخلافة العباسية خاصة بعد المحن التي تعرض لها منهم، وكاد أن يفقد حياته ثمناً لأخطاء ارتكبتها غيره، وهم الأمويون؛ لذلك فقد كان من المفترض أن يحيطها بسور لكي يتحصن ويستعصي بها على الخليفة العباسي إذا ما حاول خلعه.

٤- إن بناء الأسوار حول المدن يعد من الوسائل التي تساعد على حفظ النفس والمال والعرض، وهي من مقاصد الإسلام، ولذلك يضعها الفقهاء في عداد الواجب، ولذلك كانت المدن الإسلامية الأولى مسورة وخير مثال على ذلك مدينة واسط التي بناها الحجاج بن يوسف الثقفي سنة ٧٥هـ / ٦٩٤م بين الكوفة والبصرة، وكان لها سوران يحيطان بها، وكذلك بغداد والقاهرة.

وقد أصبحت زبيد منذ اتخاذ ابن زياد لها عاصمة لولايتيه، ثم لدولته مهبطاً لكثير من الناس من مختلف الطوائف العلمية منها والمهنية، فأدى ذلك إلى زيادة عدد سكانها، مما اضطر معها الوزير الحسين بن سلامة إلى بناء سور جديد يحيط بالتجمعات السكانية الجديدة أثناء فترة وزارته التي انتهت بوفاة سنة ٤٢٦هـ، وقد جدد هذا السور في عهد الوزير النجاشي أبو منصور من الله الفاتكي ٥١٧-٥٢٤هـ / ١١٢٣-١١٣٠م وذلك سنة "بضع وعشرين وخمسائة" فكان بذلك أول من درّب زبيد بعد الحسين بن سلامة<sup>(٤٧)</sup>، وجدده عبد النبي بن علي بن مهدي فيما بين شهري ربيع الأول وشوال سنة ٥٦٩هـ / ١١٧٤م وذلك لسببين:

الأول: اقتراب بني حاتم من زبيد بعد هزيمتهم له بتعز في ربيع الأول سنة ٥٦٩هـ / أكتوبر ١١٧٣م<sup>(٤٨)</sup>.

الثاني: تحرك الجيش الأيوبي من مصر للاستيلاء على اليمن في السنة نفسها.

وعند استيلاء الجيش الأيوبي على زبيد سنة ٥٦٩هـ / ١١٧٤م أباح توران شاه بن أيوب المدينة لجنده ثلاثة أيام<sup>(٤٩)</sup>، تعرضت خلالها لعمليات النهب والسلب والتدمير، وخاصة أسوارها التي ظلت متهدمة حتى سنة ٥٨٩هـ / ١١٩٣م عندما أمر طغتكين الأيوبي بتجديد السور القلتم سنة ٥٨٩هـ / ١١٩٣م<sup>(٥٠)</sup>، وإضافة سور آخر يحيط بالسور الأول، وركب عليه أربع بوابات، وأمر الجند بالسكن فيما بين السورين إلا أنه توفي قبل أن يسكن الجند<sup>(٥١)</sup>.

وكان سور طغتكين آخر سور بُني للمدينة، مما يدل على أنها لم تتوسع بعد ذلك نظراً لانتقال العاصمة إلى تعز، ولذلك ظلت زبيد تعتمد على السور الأيوبي في الحماية والدفاع، مع قيام سلاطين بني رسول، وبني طاهر، ثم الماليك والعثمانيين بتجديده كلما تعرض للخراب.

#### ج- مساحة زبيد:

ذكر المؤرخون وأولهم ابن الجاور أن محيط مدينة زبيد أواخر العصر الأيوبي كان "١٠٩٠٠ ذراع"، مما يعني أن قطر المدينة كان "٣٤٧١ ذراعاً"، أي ما يعادل "٢٧٢٦,٨٦م"<sup>(٥٢)</sup> لكن الخزرجي فند ما ذكره ابن الجاور حيث

قال<sup>(٥٣)</sup> "وهذا غير صحيح فإن مساحتها تكون على ما ذكر تسعمائة معاد وخمسة وأربعين معاداً ونحواً من ثلث معاد، وقد مسحت أيام الملك المجاهد [علي بن المؤيد داود الرسولي] سنة ٧٣٣هـ / ١٣٣٣م فجاءت ستمائة معاد وستة وثلاثين معاداً، ونصف معاد وثمان معاد، ثم مسحت في الدولة الأفضلية [أيام السلطان الأفضل عباس بن المجاهد] سنة ٧٦٧هـ / ١٣٦٦م، على يد الفقيه محمد بن عبد الرحمن بن السراج، والفقيه جمال الدين محمد بن أبي بكر الغراس وكانا يومئذ أبرع أهل زبيد في هذا الفن، فجاءت مساحتها يومئذ ستمائة معاد وأربعة وعشرين معاداً ونصف معاد من غير اختبار، وبالاختبار ستمائة وثمانين معاداً"، أي أن الفارق بين ما ذكره ابن الجاور والخزرجي يقل "٢٦٥ معاداً".

ويمكن التأكد من صحة قياس ابن الجاور والخزرجي من خلال تحليل القياسين على النحو التالي:

(المساحة بالمعاد = محيط المدينة بالذراع ÷ طول المتر بالذراع = طول السور بالمتر)

أ - قياس ابن الجاور: (٩٤٥ = ١٠٩٠٠ ÷ ٢٠٠١ = ٢٠٠١ × ١١,٥٣ = ٢٢٠٠٠,٦٩م)

ب - قياس الخزرجي: (٦٨٠ = ٢٠٠١ ÷ ؟ = ؟م)

في القياس الأخير لا نعرف محيط المدينة لذلك يمكننا معرفته من خلال معرفة قيمة المعاد بالذراع عند ابن الجاور على النحو التالي:

(قيمة المعاد عند ابن الجاور = محيط المدينة بالذراع ÷ مساحتها بالمعاد = قيمة المعاد)

١٠٩٠٠ = ٩٤٥ ÷ ١١,٥٣ ذراع

وعلى هذا الأساس يكون محيط المدينة عند الخزرجي:

بالذراع = ٦٨٠ × ١١,٥٣ = ٧٨٤٠,٤٠ ذراع. - بالمتر = ٧٨٤٠,٤٠ ÷ ٢٠٠١ = ٣٩٠٠,٦٩م.

وهنا نلاحظ الفارق الكبير بين محيط المدينة عند كل من ابن الجاور والخزرجي:

(ذراع = ١٠٩٠٠ - ٧٨٤٠,٤٠ = ٣٠٥٩,٦٠ ذراع) - (م = ٣٩٠٠,٦٩ - ٣٩٠٠,٦٩ = ١٥٢٢,١٩م)

وللتأكد من صحة قياس كل من ابن الجاور والخزرجي تم تتبع موقع السور من خلال البقايا، ومن خلال ما ذكره المؤرخون، ومن خلال سؤال كبار السن من أهل زبيد الذين أدركوا أساسات السور قبل هبها، ومن خلال الخريطة التي وضعتها البعثة الكندية للآثار بزييد، وعلى ضوء ذلك تم وضع علامات تدل على مكان السور على خريطة جوية للمدينة، ثم قياس محيط السور على الخريطة فكان طوله "٧٦,٥سم"، ومن ثم تحويل هذا الطول إلى قياس على الطبيعة من خلال مقياس رسم الخريطة حيث إن كل "١سم" على الخريطة يعادل "٥٠م" على الطبيعة، وعلى

أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي

هذا الأساس يكون محيط سور زبيد: ٧٦,٥ سم  $\times$  ٥٠ = ٣٨٢٥ م.

والملاحظ هنا الفارق الكبير بين قياس ابن المجاور "٥٤٢٢,٨٨ م" وبين قياس الباحث ٣٨٢٥ م إذ يبلغ الفارق بينهما "١٥٩٧,٨٨ م"، في حين أن هناك تقارباً بين قياس الخزرجي "٣٩٠٠,٦٩ م" وبين قياس الباحث "٣٨٢٥ م" حيث إن الفارق بينهما "٧٥,٦٩ م" فقط، وهذا يدل على عدم صحة قياس ابن المجاور، وبالتالي صحة قياس كل من الخزرجي والباحث.

#### د- وصف موجز للسور وأبوابه: (شكل ٦)

يمتد السور من باب الشبارق (شكل ٧) وهو الباب الشرقي للمدينة، ويعرف بهذا الاسم نسبة إلى قرية الشبارق الواقعة شرق زبيد، وربما كان يعرف باسم باب المجري أيضاً حيث يذكر ابن الديع إن سعيد الأحول اصطف بجنوده من باب المجري إلى القبلية لمواجهة جيش المكرم الصليحي<sup>(٥٤)</sup>، وهذا الباب يتكون من كتلة بنائية طولها "٥٥ م" تضم بوابة ذات برجين مائلين نحو بعضهما بعضاً بحيث يخفيان وراءهما البوابة فتظهر بشكل موروب مما يضطر المهاجم للبوابة إلى الانعطاف يمينا ثم شمالاً قبل أن يصل إلى فتحة الباب، ومنها إلى الدركاة المكونة من جزأين نصل من أولاهما إلى داخل السرجين، أما الثانية فنصل منها إلى داخل المدينة مع وجود حجرة مربعة تكتنفها من الجهة الجنوبية والتي يبدو أنها كانت مخصصة للموظف المسئول عن البوابة.

إن التخطيط العام للبوابة بالحجرات والممرات التي تكتنفها وجد في كثير من مداخل المدن والقلاع قبل العصر الإسلامي ومن ذلك البوابة الغربية لمدينة مأرب السبئية، وبوابات مدن نشق (البيضاء)، وقرناو (معين) المعينية، ومدينة البريرا<sup>(٥٥)</sup>، وكذلك نجده في المدن الإسلامية، ومنها بوابات مدينة بغداد ١٤٥ - ١٤٩ هـ / ٧٦٢ - ٧٦٧ م (شكل ١)، ومدينة الرقة ١٥٥ هـ / ٧٧٢ م، وبوابة قصر الأخيضر ١٦١ هـ / ٧٧٨ م<sup>(٥٦)</sup>، وباب زويلة بالقاهرة ٤٨٥ هـ / ١٠٩٢ م<sup>(٥٧)</sup>، وبابي القرافة والمطار من قلعة القاهرة<sup>(٥٨)</sup>، وباب القرافة والباب الجديد من سور صلاح الدين بالقاهرة<sup>(٥٩)</sup>، وكذلك في مدخل قلعة العقبة بالأردن<sup>(٦٠)</sup>، إلا أن تخطيط باب الشبارق يتميز عن سابقه بشكله الموروب حيث إن الأبراج هي التي مالت نحو الداخل بعكس المداخل السابقة التي جاء تخطيطها بشكل منكسر على نوعين:

**الأول:** يعرف بالباب ذي المرفق حيث تنعطف فيه الدركاة نحو اليمين أو اليسار لمرة واحدة أو أكثر كما في أبواب القرافة والمطار والمدرج من قلعة القاهرة<sup>(٦١)</sup>، كما وجد في كثير من عمائر الموحد، ومنها باب أغناو بسور مراکش ٥٤١ - ٥٥٨ هـ / ١١٤٦ - ١١٦٣ م، وباب قصبة رباط الفاتح ٥٥٨ هـ / ١١٦٣ م<sup>(٦٢)</sup>.

**الثاني:** يعرف باسم الباشورة، حيث ينكسر الباب نفسه من الخارج كما في بوابات بغداد<sup>(٦٣)</sup> (شكل ١)، وبابي القرافة والجديد من سور القاهرة<sup>(٦٤)</sup>.

وبناءً على ذلك يمكن القول إن المدخل الموروب وجد لأول مرة في باب الشبارق، وباب القلعة بمدينة زيد في العصر الأيوبي ٥٦٩ - ٦٢٦ هـ / ١١٧٤ - ١٢٢٩ م أو الرسولي ٦٢٦ - ٨٥٨ هـ / ١٢٢٩ - ١٤٥٤ م، ومنها انتشر لباقي المدن اليمنية، ومنها بوابات مدينة صنعاء، وخاصة بابي ستران واليمن<sup>(٦٥)</sup>، وأبواب الهادي والحاميت، ونبهان من مدينة ثُلا<sup>(٦٦)</sup>، وأبواب مدينة صعدة التي بنيت أسوارها على يد الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين سنة ٩٢٠ هـ / ١٥١٤ م (شكل ٨).

ويكتنف البوابة ثكنتان عسكريتان مستطيلتان قسمت كل منهما إلى بلاطتين بواسطة بائكة ذات ستة عقود في الثكنة الشمالية، وثمانية في الثكنة الغربية، ولكل ثكنة منهما ثلاثة مداخل، وهذا التخطيط يشبه بعض ثكنات قلعة العقبة بالأردن<sup>(٦٧)</sup>

بعد باب الشبارق يمتد السور باتجاه الشمال، ثم الشمال الغربي على هيئة ربع دائرة حتى يتصل بالباب الشمالي للمدينة - باب سهام - بطول "٧٩٠ م"<sup>(٦٨)</sup>، وكان هذا الجزء من السور يحتوي على ثلاثة وعشرين برجاً لم يبق منها في الواقع سوى برج واحد يعرف باسم نوبة الكتف التي تتكون من برج نصف دائري متعدد الطوابق يلتصق به من الجهة الغربية ثكنة للجند.

أما باب سهام فيمثل الباب الشمالي للمدينة، وأهم أبوابها لذلك يعد - كما تذكره المصادر - وجه المدينة وغرتها<sup>(٦٩)</sup>، وتذكره كثير من المصادر باسم باب سهام نسبة إلى وادي سهام الواقع شمال المدينة<sup>(٧٠)</sup>، في حين تذكره بعض المصادر باسم باب زبيد<sup>(٧١)</sup> رغم أنه لا يقع باتجاه وادي زبيد الذي يقع جنوب المدينة، والذي عرف به الباب الجنوبي، وربما أن المقصود من ذكر باب سهام باسم باب زبيد الإشارة إلى أنه الباب الرئيس لزبيد، كما عرف هذا الباب عند المقدسي باسم باب هشام<sup>(٧٢)</sup>، وإن كان من المرجح حدوث تصحيف للاسم من "سهام" إلى "هشام".

وتخطيطه مكون من مساحة طولها "٦٥ م" تضم بوابة وثكنتين عسكريتين، البوابة لم يتبق منها سوى باب الدخول وجزء بسيط من البرج الغربي على هيئة ربع دائرة في حين جدد الجزء الباقي من البرج على شكل مبنى مستطيل، أما البرج الشرقي الحالي فمن المرجح أنه لا يمثل البرج الشرقي للباب لعدة أسباب أهمها:

أولاً: بعده عن الباب بمسافة قدرها "٢٥ م"، وهي مسافة كبيرة لا توجد في أي من الأبواب الأخرى.

ثانياً: ميل البرج نحو الشرق بحيث لا يبدو الباب على هيئة منكسرة مثل باب الشبارق، أو النخل، أو الباب الرئيس للقلعة.

ثالثاً: كبر حجم البرج وبنائه على هيئة دائرة كاملة على غير ما هو معتاد في أبراج البوابات الأخرى.

رابعاً: بروز هذا البرج - كما هو حالياً - عن البرج الغربي يجعل من المزاغل الواقعة في السور الممتد بينه وبين البوابة

تقع على يسار المهاجم للبوابة، وهذا يعني وقوعها باتجاه الجزء المحمي من المهاجم بواسطة الدرع الذي يحمل باليد اليسرى، مما يجعل من مهمة إصابته أمر بالغ الصعوبة، وهذا الأسلوب مخالف لأسلوب الدفاع في ذلك العصر المتمثل في جعل الجزء غير المحصن من المهاجم - أي الجانب الأيمن - هو الواقع باتجاه مزاغل الجزء البارز من الباب بهدف القضاء عليه قبل وصوله إلى البوابة نفسها.

وعلى هذا الأساس أرجح أن هذا البرج من الأبراج المستحدثة في العصر العثماني، كما أرجح أن البرج الشرقي لم يكن يبرز عن مستوى البرج الغربي وإنما يرتد مستواه نحو الداخل بحيث يلتصق بالجدار الشمالي للحجرة الشرقية من البوابة نفسها كما هو مشاهد في أبراج باب الشبارق، والباب الرئيس للقلعة أي أنه من النوع الموروب (شكل ٩)، وأرجح أيضاً أن الأجزاء العليا من الباب أعيد بناؤها بعد سنة ١١٧٥هـ / ١٧٦٢م؛ لأن الرحالة نيبور ذكر أنه لم يبق من هذا الباب سوى جدرانه، وأن عقودها قد انهارت<sup>(٧٣)</sup>.

بعد باب سهام يمتد السور حتى باب النخل بطول "٨٣٥م" ومن المحتمل أنه كان يحتوي على أربعة وعشرين برجاً لم يبق منها غير برج واحد هو برج (نوبة) أبو حسين التي تتكون من مبنى دائري الشكل يحتوي على طابقين: أرضي كان مغطى بسقف من الخشب محمول على جدران البرج، ودعامة مربعة قسمت البرج من الداخل إلى مساحتين نصف دائريتين، أما الطابق الأعلى فكان مكشوفاً، وتخلله ثلاثة مزاغل مستطيلة كبيرة الحجم مشطوفة الحواف من الداخل والخارج، وبين كل مزغل وآخر مزغلان صغيران مزدوجان، وتخطيط النوبة بهذا الشكل يشبه تخطيط برج الصديقية، وتخطيط برج باب النصر من القلعة.

أما باب النخل وهو الباب الغربي للمدينة، فكان يعرف باسم باب غلافقة نسبة إلى ميناء زيد المعروف باسم غلافقة أو غليفقة<sup>(٧٤)</sup>، ثم تغير الاسم إلى باب النخل نسبة إلى مزارع النخل القريبة من زيد من ناحية الغرب بدءاً من أوائل عصر الدولة الرسولية<sup>(٧٥)</sup>.

وتخطيطه (شكل ١٠) مكون من مساحة طولها "٦٣م"، تضم بوابة ذات برج واحد، وثكنتين مشاهتين لثكنات بابي الشبارق وسهام، وثكنات برجتي الزاويتين الجنوبيتين من قلعة زيد.

أما البوابة فتختلف عن بوابتي الشبارق وسهام بأربعة اختلافات:

الأول: أن اتجاه الباب غير مباشر مثل الأبواب الأخرى، وإنما يتجه نحو الشمال بدلاً من اتجاهه نحو الغرب مما أعطى البوابة شكلاً منكسراً من الخارج؛ ولذلك نرجح أنه لا يعود إلى نفس فترة بناء بابي الشبارق وسهام، وإنما يعود لفترة سابقة وبالتحديد إلى عهد طغتكين الأيوبي سنة ٥٩٣هـ / ١١٩٧م، حيث يعد المدخل الوحيد من بين مداخل المدينة الذي بني بشكل منكسراً لأن بابي الشبارق وسهام من النوع الموروب، وباب القرتب من النوع المباشر، ويشبه باب النخل في تخطيطه بابي شعوب وخزيمة من مدينة صنعاء<sup>(٧٦)</sup>.

الثاني: أن للباب برجاً واحداً ذا تخطيط مثنى في الطابق الأرضي، وتخطيط أسطواني في الطوابق العليا، وهو بهذا الشكل يختلف عن تخطيط أي من أبراج السور والقلعة، والذي أرجح معه أن الطابق الأرضي من البرج من بقايا أسوار طغتكين الأيوبي سنة ٥٩٣هـ / ١١٩٧م، أما الأجزاء العليا فتعود -على الأرجح- إلى تجديد محمد باشا سري سنة ١٢٦٨هـ / ١٨٥٢م، أي بعد زيارة نيبور للمدينة والذي ذكر أن هذا الباب جرفته المياه قبل وقت قصير<sup>(٧٧)</sup>.

الثالث: أنه يكتنف الدركاة حجرتان تفتحان عليها مباشرة في حين أن بابا الشبارق وسهام يكتنف الدركاة في كل منهما حجرة واحدة.

الرابع: أن السلم الصاعد للطوابق العليا يقع في باب النخل في الحجرة الشرقية من الدركاة في حين أنه في بابي الشبارق وسهام يقع خارج الدركاة وحجراتها.

بعد باب النخل يمتد السور حتى باب القرب بطول "١١٥٠م" كان يتخلله "٣٣ برجاً" تقريباً لم يبق معروفاً منها سوى موقع برجين أحدهما يعرف باسم برج الغصينية، ويقع غرب المدرسة الغصينية مباشرة، والثاني إلى الجنوب منها.

ويمثل باب القرب الباب الجنوبي للمدينة، وسمى بهذا الاسم لوقوعه باتجاه قرية القرب من وادي زيد<sup>(٧٨)</sup>، وتخطيطه مكون من مساحة طولها "٥٢م" تضم بوابة ذات دركاة يكتنفها من الجانبين دخلتان صغيرتان الشرقية منهما أكثرها اتساعاً، ويكتنف الباب ثكنتان عسكريتان مماثلتان من حيث الشكل لثكنات الأبواب السابقة في حين تختلفان عنها من حيث الحجم.

وهو بذلك يشبه تخطيط بابي سهام والنخل لكنه يختلف عنهما بخلوه من الأبراج، وإن كنت أرجح أن الحجرة المربعة الواقعة شرق المدخل كانت تمثل برجاً مربعاً، وهذا يعني أن الباب كان يكتنفه برج على الأقل، وهو بذلك يختلف عن أبراج كل من بابي الشبارق وسهام التي بنيت على هيئة ثلاثة أرباع الدائرة، وبرج باب النخل المثنى، كما يختلف باب القرب ذو الشكل المباشر عن الشكل الموروب لبابي الشبارق وسهام، والشكل المنكسر لباب النخل، وهذا يقودنا إلى ترجيح أن هذا الباب أعيد بناؤه كله في العصر الرسولي أو الطاهري في حين أن الأبواب الأخرى تم تجديدها فقط.

نخلص مما سبق إلى أن باب القرب كان يكتنفه من الجهة الشرقية برج مربع، وهو بذلك يتشابه مع باب النخل بأن لكل منهما برجاً واحداً.

بعد باب القرب يمتد السور حتى باب الشبارق بطول "٨١٥م"، ويحتمل أنه كان يحتوي على ثلاثة وعشرين



برجاً، حيث يمتد السور بعد باب القربى باتجاه الشرق بطول "١٠٠م" حتى نوبة الصديقية المكونة من برج دائري الشكل مقسم من الداخل إلى قسمين بواسطة دعامتين مربعيتين تحملان ثلاثة عقود بالاشتراك مع كتفين ملاصقين للجدران، وهذه النوبة تعد المثل الباقي لتطور وتعدد بناء السور، حيث تضم في الداخل بقايا البناء الأيوبي للسور المنفذ باللبن، يليها من الخارج الجدار الرسولي المبني بالآجر، فضلاً عن الجدار الساند الذي أضيف في عصر لاحق، والذي يشبه الجدران الساندة لأبراج قلعة صلاح الدين بالقاهرة، ويعد الطابق الأرضي هو الأكثر أصالة حيث ما زال يحمل سمات ما يمكن أن نسميه عصر ما قبل الأسلحة البارودية والمتمثل بالعصرين الأيوبي والرسولي من حيث شكل المزاغل، وصغر حجمها، وقلة اتساع فتحاتها، أما الطابق الأعلى فتبدو عليه سمات العصر العثماني المتمثلة باتساع المزاغل وشطف حوافها من الداخل والخارج بحيث تسمح بزواية إبصار، وحركة أوسع للرامي بالبندقية وتشتيت وخفض قوة صوت البندقية على سمع الرامي بها.

بعد برج الصديقية يمتد السور نحو الشمال بخط مستقيم مع تقويس بسيط حتى يتصل بالبرج الجنوبي الشرقي للقلعة المعروف ببرج باب النصر بطول "٣٢٥م"، وكان هذا الجزء من السور يحتوي -على الأرجح- على تسعة أبراج، ويمتد السور بعد برج باب النصر من القلعة باتجاه الشمال بطول "١٣٠م" حتى برج المدرسة الإسكندرية، ويضم أربعة أبراج ما زالت باقية، وهذا الجزء يمثل السور الشرقي للقلعة، بعد برج المدرسة الإسكندرية يمتد السور باتجاه الشمال، وبشكل مستقيم حتى يتصل بالركن الجنوبي الشرقي لشكنة باب الشبارق الجنوبية، بطول قدره "٢٥٧م" تقريباً، والذي كان يضم سبعة أبراج لم يبق منها شيء.

#### هـ- عدد أبواب السور وأبراجه: (شكل ٥)

أجمع المؤرخون<sup>(٧٩)</sup> على أن يزيد ذات أربعة أبواب، تتجه نحو الجهات الأصلية، وهي في ذلك تشبه مدينتي واسط وبغداد<sup>(٨٠)</sup> من حيث عدد البوابات لا من حيث اتجاهاتها، كما تشبه من حيث عدد الأبواب، واتجاهاتها، ومواد بنائها سور المدينة المنورة الذي بني سنة ٢٦٣هـ / ٨٧٦م<sup>(٨١)</sup>، وهذا العدد من البوابات واتجاهاتها ظهر في العديد من المدن اليمنية التي ترجع في نشأتها إلى عصر ما قبل الإسلام، ومنها على سبيل المثال لا الحصر مدينة قرناو<sup>(٨٢)</sup> المعينية، مما قد يعني أن بغداد تأثرت بقرناو، وتأثرت يزيد بكلتا المدينتين.

أما عن عدد أبراج<sup>(٨٣)</sup> سور يزيد فيذكر ابن الجاور أن عددها "١٠٩ أبراج"، ولا يمكن التأكد من صحة ذلك لأنه لم يتبق من أبراج السور سوى ثلاثة عشر برجاً، بما فيها أبراج البوابات، لذلك يمكن اعتماد العدد الذي ذكره ابن الجاور خاصة أنه صرح بأنه قام بعد الأبراج بنفسه حيث يقول<sup>(٨٤)</sup> "عددت أبراج يزيد فوجدتها مئة برج وتسعة أبراج" وكلمتي "عددت، فوجدتها" تفيدان أنه قام بعملية العد بنفسه، وللتأكد من ذلك يمكننا القيام بعملية حسابية مماثلة لتلك التي تم بواسطتها معرفة طول السور، وذلك على النحو التالي:

قبل محاولة معرفة عدد الأبراج ينبغي أولاً معرفة أمرين:

الأول: متوسط طول السور بين كل برج وآخر، وقد سبق ذكره وهو "٢٨م".

الثاني: متوسط طول المساحات التي تقطعها الأبراج من جسم السور وهو "٧م" (٨٥).

أي أن مجموع المتوسطين هو "٣٥م"، وعلى هذا الأساس يكون عدد الأبراج التي تتخلل سور زبيد هو:  $3825 \div 109,28 = 35$  أبراج، أي ١٠٩ أبراج بعد تقريب الكسور العشرية، وهذا العدد مطابق لما ذكره ابن الجاور مما يعني أن ما ذكره بالنسبة لعدد الأبراج كان صحيحاً (شكل ١١).

#### و- التأثيرات المحلية والخارجية على تخطيط زبيد:

عند دراسة تخطيط زبيد قفزت إلى الذهن عدة تساؤلات!! يمكن أن تشكل إجاباتها توضيحاً لتأثير السور على المدينة أو العكس!! ومن أهم التساؤلات: هل استحدثت المدينة أوائل القرن الثالث الهجري أم أنها كانت موجودة من قبل؟ وهل اعتمد ابن زياد على أهل البلاد في بناء المدينة أم على غيرهم؟ وهل تأثر تخطيط زبيد بغيرها من المدن القائمة في اليمن أو في خارجه؟

نبدأ بالإجابة على التساؤل الأول فنقول إن ابن زياد لم يبن زبيد من فراغ، ومعنى آخر لم يكن موقعها خالياً من البناء، وإنما كانت هناك عدة قرى تحتل الموقع وأهمها قرية الحصيب بجامعها القديم الذي بناه أبو موسى الأشعري عليه السلام على عهد رسول الله ﷺ والمعروف بجامع الأشاعر نسبة إلى القبيلة التي تسكن القرية.

من هنا يمكن القول إن ابن زياد اتخذ أول الأمر قرية الحصيب مقراً لولايته، وبنى بها مقر ولايته، و تلا ذلك تمصيره لقرية الحصيب والقرى المجاورة وضماها في مدينة واحدة أطلق عليها اسماً جامعاً هو اسم زبيد نسبة إلى الوادي الذي تقع فيه جميع القرى.

أما التساؤل الثاني عن دور أهل البلاد في بناء المدينة فإنه من المؤكد أن ابن زياد عندما أراد تمصير القرى وتحويلها إلى مدينة وعاصمة لولايته ثم لدولته استعان بأهل البلاد في بنائها لسببين:

الأول: لأن جنده -على الأرجح- يفتقدون الخبرة المعمارية بقدر امتلاكهم للخبرة العسكرية.

الثاني: على افتراض أن جنده لديهم خبرة معمارية في بناء المدن فإن الحاجة إليهم كانت ماسة لبسط سيطرة الدولة على المناطق التي استولى عليها فضلاً عن استمرار الحروب لإخضاع بقية أجزاء اليمن، لذلك كان بقاؤهم لبناء المدينة أمراً مستبعداً، وعلى ذلك أرجح أن ابن زياد اعتمد على أبناء القبائل، وخاصة قبائل قحطان في تمصير المدينة وبناء الأسوار والمنشآت الحكومية والعسكرية.. الخ.

أما بالنسبة للسؤال الثالث عن تأثير زبيد غيرها؟ فمن المحتمل أن ابن زياد عندما جاء إلى اليمن كان واضحاً في مخيلته -بعد أمر المأمون له باستحداث مدينة له في هامة- تخطيط مدينة بغداد التي جاء منها والتي شارك في استعادتها من أيدي المهدي العباسي -الذي ادعى الخلافة فيها- لصالح الخليفة المأمون، ويبدو أن ابن زياد أراد بناء زبيد على غرار بغداد، لكن الموقع الذي يحتوي على عدة قرى فرض عليه ضم تلك القرى إلى مدينته لاحتوائها والسيطرة عليها كونها مركز قبيلة الأشاعر التي جاء لإخضاعها بعد خروجها عن طاعة الخلافة العباسية، فضلاً عن جامع الأشاعر الذي اتخذ مسجداً جامعاً للمدينة تركاً بصاحبه واحتراماً لقدمه، لذلك لم يكن باستطاعته بناء المدينة على هيئة دائرية نظراً لتناثر القرى وتباعدها مما يجعل من مساحة المدينة -في حال بنائها دائرية- كبيرة جداً، على عكس مدينة بغداد التي بنيت في موقع خال من البناء مما أتاح للخليفة تخطيطها كيفما يشاء، بالإضافة إلى الفارق الكبير بين قدرة الخليفة على البناء، وبين قدرة الولاة.

ولذلك حاول ابن زياد جعل المدينة ذات شكل دائري بقدر المستطاع لعدة أسباب منها:

- حصانة التخطيط الدائري الدفاعية أكثر من التخطيطات الأخرى.
  - الاقتصاد في تكاليف البناء بنسبة ١١,٣٨٪ لأن الدائرة أقصر الحدود في تسوير أي نقطة.
  - تأثراً بتخطيط بغداد الذي شاهده أثناء مشاركته في استردادها.
- وعلى ذلك يمكن القول إن تخطيط زبيد تأثر بشكل بسيط بتخطيط بغداد مع استبعاد تأثير زبيد المباشر بتخطيط المدن اليمنية القديمة كون ابن زياد لم يشاهدها؛ لأنه توجه مباشرة من بغداد إلى مكة، ومنها إلى هامة، وإن كان ذلك لا يعني عدم تأثير زبيد بتخطيطات المدن اليمنية بل إنها تأثرت بها من ناحيتين:
- الأولى: عن طريق أهل اليمن الذين استعان بهم ابن زياد في بناء المدينة.

الثانية: تخطيط مدينة بغداد نفسها والمؤثرات الخارجية عليه حيث يذكر كريسويل أن تخطيط مدينة بغداد تأثر بتخطيطات مدن العراق والشام وفارس وشرق آسيا وغيرها والتي سبق الإشارة إليها<sup>(٨٦)</sup>، وأغفل -ربما تعمداً- ذكر تأثرها بمدن الجزيرة العربية التي لا تكاد تخلو بقعة منها قبل الإسلام من مدينة أو حصن أو قلعة أو معبد<sup>(٨٧)</sup>، وكذلك المدن اليمنية التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام بل وما قبل الميلاد والتي نجد أن كثير منها ذات تخطيط دائري أو شبه دائري أو بيضاوي ومنها -على سبيل المثال لا الحصر-: المدينتان المعينتان نشق (البيضاء) ذات التخطيط الدائري، ويثل (براقش) ذات التخطيط نصف الدائري، ومدينة حفري (الدريب/ يلا) في شبوة ذات التخطيط شبه الدائري، ومدينة البربر<sup>(٨٨)</sup>، ولقد كان الدكتور أحمد فكري محقاً في قوله<sup>(٨٩)</sup> إنه يجب أن نراعي عند دراسة المصادر ثلاثة أوجه أولها أن العمارة والفنون لم تكن مجهولة في بلاد العرب قبل

الإسلام فاليمن مليئة بالمدن والقصور والمعابد والقلاع، ويصرح أن بلاد العرب كانت المصدر الأول لعناصر العمارة والفنون الإسلامية.

ومن هنا يمكننا القول بأنه إذا كان هناك من فضل لأحد في نشأة العمارة الإسلامية في الأقاليم العربية فإن الفضل كل الفضل يرجع إلى العرب الذين حملوا معهم أفكاراً ناضجة عن العمارة إلى الشعوب التي فتحوا أقاليمها، كما أن الأسلوب المعماري الذي نما وازدهر في العصور الإسلامية المختلفة كان استمراراً للأسلوب المعماري والفني الذي نما وترعرع في ظل الحضارات التي ازدهرت في الجزيرة العربية والعراق<sup>(٩٠)</sup> والشام ومصر قبل الإسلام.

وعلى هذا الأساس نرجح تأثر مدينة بغداد بالمدن اليمنية السابقة وغيرها سواء من حيث التخطيط أم العمارة لعدة أسباب منها:

- ١ - إن معظم الجيش الفاتح للعراق كان من أهل اليمن، فقد كان الخلفاء -سواء في العصر الراشدي، أو الأموي أو العباسي- عندما يعلنون الجهاد تأتيتهم القبائل اليمنية -بخطها وقطيظها- فوجاً بعد آخر، ومثال ذلك ما حدث في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حيث اكتظت المدينة بالقبائل اليمنية، ومن ثم توجهها لفتح العراق والشام ومصر.
- ٢ - إن الذي تولى تخطيط الأمصار الإسلامية الأولى كان معظمهم من أهل اليمن وخير مثال على ذلك مدينة الفسطاط التي تولى تخطيطها أربعة من أبناء اليمن وهم: معاوية بن حديج التميمي من قبيلة كندة، وشريك بن سمي الغطيفي من مراد، وعمر بن قحزم الخولاني، وحويل بن ناشرة المعافري<sup>(٩١)</sup>، ومدينة حمص كان المتولي تقسيم المدينة خططاً بين المسلمين هو السمط بن الأسود الكندي<sup>(٩٢)</sup>.
- ٣ - إن الباحث في خطط الأمصار الإسلامية في الشام ومصر ومشرق العالم الإسلامي ومغربه والأندلس يجد العديد من قبائل أهل اليمن الذين تركوا آثارهم في كل مكان تقريباً وخاصة المغرب والأندلس<sup>(٩٣)</sup>، وخير مثال على ذلك مدينة الفسطاط التي نجد أن ثلاثة أرباع خططها لقبائل يمنية بلغ عددها ستة وثمانين قبيلة من مجموع القبائل العربية البالغ عددها مئة وستة عشر قبيلة<sup>(٩٤)</sup>، كذلك مدينة الكوفة، وهي أول مدينة بناها المسلمون قام سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه بتقسيم المدينة إلى خطتين عظيمتين الأولى تقع شرق المسجد، وكانت لقبائل اليمن، والثانية تقع غرب المسجد وكانت لقبائل مضر<sup>(٩٥)</sup>، كذلك الحال في المغرب والأندلس والتي ما زالت كثير من أحياء المدن والقلاع تحمل أسماء يمنية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: حصن مراد بين أشبيلية وقرطبة، وقلعة يحصب في إقليم غرناطة، وقلعة خولان بين الجزيرة الخضراء وأشبيلية، ومترل همدان قرب غرناطة.. الخ<sup>(٩٦)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن مدينة زيد تأثرت بتخطيط مدينة بغداد التي تأثرت بدورها بتخطيط المدن اليمنية القديمة، ومنها نشق ( البيضاء ) (شكل ١٢)، ويثل (براقيش) المعينيتين، ومدينة حفري ( الدريب / يلا ) في شبوة، والبريرا.

## ٢- القصر:

كان من الطبيعي أن يقوم منشئ مدينة زبيد ببناء دار خاص بالإمارة أثناء ولايته عليها، وكان القائم على بنائها مولاه شخار بن جعفر، حيث يذكر ابن المجاور ذلك بقوله: <sup>(٩٧)</sup> "لما أقام ابن زياد في زبيد بنى شخار بن جعفر دار الملك في زبيد ذات طول وعرض بالآجر والحصى بناءً وثيقاً على مقاطع الطريق، وكل من تولى زبيد سكنها، وكان له باب عال بالمرّة ينظرون منه في الطريق على -بعد- فرسخين وحفر حوله خندقاً عظيماً عريضاً، وبقي الباب على حاله إلى أن هدمه المسعود يوسف بن -الملك الكامل- أبي بكر سنة ثمانٍ عشرة وستمائة" ١٢٢١م، وقد تحولت هذه الدار بعد استقلال بني زياد ٢٠٤-٤٢٦هـ / ٨١٩-١٠٣٥م عن الخلافة العباسية إلى قصر عرف باسم دار الملك أو دار السلطان، وذلك طوال عصر هذه الدولة، وكذلك في عصر الدولة النجاشية ٤٣١-٥٥٤هـ / ١٠٤٠-١١٥٩م. أما في فترات سيطرة الصليحيين على زبيد فكانت الدار تعود مرة أخرى إلى وظيفتها القديمة داراً للإمارة مع بقاء التسمية "دار السلطان"؛ ولذلك يصفها ابن الديبع في معرض حديثه عن محاولة جيش بن نجاح استرداد زبيد وملكه السليبي بقوله <sup>(٩٨)</sup> "وذكر يوماً أن علي بن القم عاد من دار السلطان إلى داره غضباناً..".

وقد ذكرت دار السلطان بعد ذلك باسم دار الإمارة أثناء محاولة عبد الواحد بن فاتك بن جيش الاستيلاء على الملك من يد أخيه منصور سنة ٥٠٣هـ / ١١١٠م، حيث يذكر ابن الديبع ذلك بقوله "وحاز دار الإمارة"، في حين عرفت في أواخر عصر الدولة النجاشية باسم دار السلطان استمراراً للتسمية الأولى، وتمييزاً لها عن دار الإمارة التي بناها الوزير النجاشي أنيس الفاتكي أثناء فترة وزارته الممتدة بين ٥٠٣-٥١٧هـ / ١١٠٩-١١٢٣م، على أن أهم تجديد للقصر تم في عهد السلطان الرسولي الأشرف إسماعيل الثاني ٧٧٨-٨٠٣هـ / ١٣٧٦-١٤٠١م حيث يذكر الخزرجي ذلك بقوله <sup>(٩٩)</sup> "رأيت مجلساً في الدار السلطاني بزبيد، فيه محراب كهيفة محراب المسجد، وفي المجلس المذكور قبر ظاهر يقال إنه قبر الملك المعز [إسماعيل بن طغتكين]، ولما كان في أيام السلطان الأشرف أمر بخراب الدورات القديمة فخربت وخرّب المجلس الذي فيه القبر المذكور، واندرس القبر ولم يبق له أثر"، ويبدو أن هذا التجديد حدث بعد حريق الدار، وتشعث مواضع كثيرة منه سنة ٧٨٠هـ / ١٣٧٨م وفي سنة ٧٩٠هـ / ١٣٨٨م تم بناء قصر آخر ملاصق للركن الجنوبي من الدار السلطاني سنة ٧٩٧هـ / ١٣٩٥م عرف باسم دار الذهب <sup>(١٠٠)</sup>، ثم وسع القصر مرة أخرى سنة ٨٠٠هـ / ١٣٩٨م، حيث أمر السلطان الأشرف بعمارة الزيادة في الدار السلطاني على هيئة قصر يقع قبالة مدرسة الميادين وما يوازيها من الغرب <sup>(١٠١)</sup>.

وكان التجديد الشامل للقصر قد تم في عهد السلطان الناصر أحمد بن الأشرف إسماعيل الثاني ٨٠٣-٨٢٧هـ / ١٤٠١-١٤٢٤م حيث أراد بناء قصر خاص به في مدينة زبيد فأمر بهدم القصر السلطاني وما حوله من قصور بني زياد ٢٠٤-٤٢٦هـ / ٨١٩-١٠٣٥م، وبني نجاح ٤٣١-٥٥٤هـ / ١٠٤٠-١١٥٩م وقصور الأمراء الصليحيين وغيرها من القصور سنة ٨٢٢هـ / ١٤١٩م وبني مكها داراً كبيرة عرفت باسم الدار الناصري الكبير نسبة إليه <sup>(١٠٢)</sup>.

وفي القرون الثلاثة الأخيرة تحولت بعض القصور إلى إدارات حكومية ومنها السجن، ودار الحكومة، ودار الضيافة الذي استغل مبنى للمواصلات، ثم مستوصفاً صحياً، ودار المالية، وأصبح القصر يعرف أحياناً باسم الدار الناصري وإن غلبت عليه اسم قلعة زبيد، ولذلك سوف نتناولها تحت المسمى الحالي.

### الموقع: (شكل ٥)

تقع القلعة في الطرف الشرقي من النصف الجنوبي للسور الشرقي للمدينة، ويعد سورها الشرقي جزءاً من سور المدينة، وهي بذلك تقع في موقع متطرف من المدينة، حيث تحيط بها الشوارع والمنازل والساحات من الجهات الشمالية والغربية والجنوبية، وسور المدينة من الجهة الشرقية، ويدلنا هذا الموقع على أن مؤسس المدينة راعى عند اختياره أن تكون في منأى عن بقية السكان؛ لأن ذلك من شروط إنشاء المدن حيث يقول ابن أبي الربيع<sup>(١٠٣)</sup> "إن أراد سكانها فليسكن أفسح أطرافها، وأن يجعل خواصه كفاله من سائر جهاته"؛ ولذلك نجد أن قلعة زبيد بنيت في الجهة الشرقية من المدينة، وهي بذلك تشبه كثيراً من قلاع المدن في اليمن وغيرها من حيث موقعها المتطرف عن المنشآت، ومن ذلك قلعة القاهرة بتعز - بنيت في العصر الأيوبي - والتي تقع في الجهة الجنوبية من المدينة، وقلعة صنعاء (قصر غمدان) تقع في الركن الجنوبي الشرقي منها، وقلعة صعدة تقع في الجهة الشمالية الشرقية من مدينة صعدة، وكذلك حصن ثلا يقع في الجهة الغربية من مدينة ثلا، وقلعة جُبْن تقع في الجهة الشمالية من مدينة جُبْن، وقلعة رداع تقع في الجهة الشمالية الشرقية من مدينة رداع، وفي المدن غير اليمنية نجد أن قلعة صلاح الدين تقع في الجهة الشرقية من القاهرة، وقلعة دمشق في الركن الشمالي الغربي من المدينة، وقلعة بغداد في الركن الشمالي الغربي أيضاً، وقلعة الموصل في منتصف الضلع الشرقي للمدينة، وقلعة القدس في منتصف السور الغربي للمدينة، وقلعتي حمص وبيروت تقعان في الركن الجنوبي الغربي من المدينتين، وقلعة ديار بكر تقع في الجهة الشمالية الشرقية من المدينة، وقلعة حلب تقع في منتصف السور الشرقي من المدينة، وقلعة الجزائر تقع في الركن الشمالي الغربي من مدينة الجزائر، وقلعة تونس في منتصف الضلع الغربي من مدينة تونس<sup>(١٠٤)</sup>.

ونستنتج من ذلك أن القلاع بوصفها مركزاً سياسياً نظراً لاحتوائها على قصور الملوك، والسلاطين، والولاة، وثكنات الجند - كانت في العادة تبنى في مواقع متطرفة عن العمران رغبة في تحقيق الأمن للمركز السياسي، وذلك بعزله عن منازل المدينة الأخرى<sup>(١٠٥)</sup>، وتيسيراً على الملوك والولاة والجند من الخروج منها، والدخول إليها دون حدوث احتكاك بينهم وبين عامة الناس.

### الوصف المعماري: (شكل ١٣ أ، ب)

تتكون القلعة من مساحة مستطيلة متعددة الأضلاع، أقصى اتساع لها "١٢٦م" من الشمال إلى الجنوب، وأقصى عرض لها "١٥٨م" من الشرق إلى الغرب، ومحيطها "٦٢٤م" محاطة بأسوار المدعمة بالأبراج، ولها مدخل

رئيسي في الجهة الشمالية، ومدخلان فرعيان الأول يقع في امتداد السور بين دار الضيافة ودار الحكومة، والثاني في الركن الجنوبي الشرقي منها، وثلاثة مداخل ثانوية مستحدثة أحدهما خاص بمبنى الحكومة، والآخر خاص بدار الضيافة والثالث خاص بمحطة كهرباء مبنى المواصلات القديم.

وتظم القلعة بداخلها بستان كبير يعرف باسم رحبة محاط بعدة مباني منها: ثلاثة قصور تقع في الركن الشمالي الغربي هي: دار الحكومة، ودار المالية، ودار الضيافة، فضلاً عن إسطبل للخيل، وبئر، ومخزنين للحبوب والسلاح، ومنظرة، ومدرسة، ومبنى للسجن، وحمام، وعدد من الثكنات المخصصة للجند، وهذه المباني لم تكن جميعها من إنشاء السلطان الناصر أحمد الرسولي ٨٠٣-٨٢٧هـ/ ١٤٠١-١٤٢٤م، وإنما أضيفت تبعاً، وفي عصور مختلفة، حيث من المرجح إن الدار الناصري الذي أنشأه السلطان الناصر كان يتكون من قصر واحد يقع في الركن الشمالي الغربي من القلعة، تقابله من الجهة الشرقية المدرسة الإسكندرية، وبين القصر والمدرسة كان يوجد بستان كبير حل جزء كبير منه محل القصور التي هدمها السلطان الناصر، والتي يبدو أن الهدم فيها تركز على الأجزاء العليا من المباني، بينما دُفنت الأجزاء السفلى تحت الردم، وهو ما يفسر لنا وجود طابق كامل من أحد المباني تحت الأرض يقع شرق مخزن السلاح، ويحيط بالبستان والدار من جهة الشرق سور المدينة فضلاً عن ثلاثة أسوار في الجهات الشمالية والغربية والجنوبية، ثم أضيف للدار في العصر الطاهري ٨٥٨-٩٢٣هـ/ ١٤٥٤-١٥١٧م عدة قصور ومتنزهات ودرج ومبان حكومية أخرى.

### ٣- الخندق:

لم يذكر المؤرخون الذين عاصروا وأرخوا للدول بني زياد ٢٠٤-٤٢٦هـ/ ٨١٩-١٠٣٥م وبني نجاح ٤٣١-٥٥٤هـ/ ١٠٤٠-١١٥٩م، وبني مهدي ٥٥٤-٥٦٩هـ/ ١١٥٩-١١٧٤م، وبني أيوب ٥٦٩-٦٢٦هـ/ ١١٧٤-١٢٢٩م، قيام أي من هذه الدول بحفر خندق يحيط بالمدينة، وأول إشارة تنص صراحة على وجود الخندق حول زياد ترجع إلى عصر الدولة الرسولية ٦٢٦-٨٥٨هـ/ ١٢٢٩-١٤٥٤م حيث يذكر الخزرجي أن السلطان المجاهد الرسولي أمر سنة ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م بتجديد سور زياد، وعمارة أبوابها وخنادقها<sup>(١٠٦)</sup>.

ومن هذه الإشارة يمكن أن نستشف أنه مادام الأمر كان لتجديد السور، وعمارة الأبواب والخنادق فإن الخندق كان موجود قبل عصر المجاهد علي بن داود الرسولي ٧٢١-٧٦٤هـ/ ١٣٢١-١٣٦٣م، مثله في ذلك مثل السور والأبواب، ولكن لا نعرف متى بالتحديد تم حفر الخندق؟ هل في العصر الرسولي؟ أم يرجع إلى ما قبل العصر الرسولي؟ كما لا نعرف من الذي حفر الخندق؟ وهل كان للمدينة خندق واحد أو أكثر؟.

وللإجابة على هذه التساؤلات حاولت البحث في ثنايا صفحات الكتب وبين سطور المصادر التاريخية لعلها تقدم بعض الإجابات -إن لم تكن كلها- على هذه التساؤلات !! .

كانت أول إشارة لفتت نظري إلى وجود خندق في زبيد ما ذكره ابن الجاور أنه بعد استيلاء محمد بن زياد على زبيد سنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م، قام مولاة شخار بن جعفر ببناء دار لإقامة ابن زياد حيث يقول<sup>(١٠٧)</sup> "لما أقام ابن زياد في زبيد بنى شخار بن جعفر دار الملك في زبيد ذات طول وعرض بالآجر والجص بناءً وثيقاً على مقاطع الطرق وكل من تولى زبيد سكنها، وكان له باب عال بالمرّة ينظرون منه في الطريق على فرسخين، وحفر حوله خندقاً عظيماً عريضاً".

أما ثاني إشارة فقد أوردتها المحققي نقلاً عن الأهدل حيث يقول<sup>(١٠٨)</sup> "قال الأهدل أول من سور مدينة زبيد الحسين بن سلامة في القرن ٤هـ / ١٠م فالأمير سرور الفاتكي في منتصف القرن ٦هـ / ١٢م على إثر غارات علي بن مهدي، وحفرت خنادقها".

وثالث إشارة تدل على وجود الخندق تعود إلى أوائل الدولة الرسولية أيضاً حيث يذكر ابن حاتم في معرض حديثه عن استيلاء المظفر على زبيد بعد مقتل والده المنصور عمر سنة ٦٤٧هـ / ١٢٤٩م، إن والي حيس المبارك بن برطاس توجه إلى زبيد للاستيلاء عليها لصالح فخر الدين بن الحسن بن علي بن رسول الذي أعلن نفسه سلطاناً في السنة نفسها وتوجه إلى زبيد لمحاصرتها، وقد أراد المبارك خديعة والي زبيد ودخلها -بقواته وحريمه- على أنه من أنصار المظفر، ولكن والي لم يسمح له بالدخول، وسمح فقط بدخول حريمه، وبقي المبارك واقفاً خارج زبيد محاصراً لها مع فخر الدين لمدة ثلاثة عشر يوماً، وعندما علم بقرب وصول المظفر إلى زبيد ألقى بنفسه في الخندق أمام باب الشبارق، وطلب من أهل زبيد أن يسحبوه من على السور، وأعطاهم شيئاً من المال، فأدلو له الحبال وأطلعوه، ثم إن والي زبيد رتبته على باب الشبارق بعد أن تأكد من تحول ولائه إلى المظفر<sup>(١٠٩)</sup>.

ورابع إشارة وردت أيضاً عند ابن حاتم حيث يذكر أن السلطان المظفر بعد دخوله إلى زبيد -بعد استيلائه عليها- أمر قائماز بأن يصلح الخندق الذي على باب الشبارق<sup>(١١٠)</sup>.

من هذه الإشارات نستدل على أن الخندق كان موجوداً منذ بداية تأسيس زبيد لكنه كان خندقاً خاصاً بدار الإمارة، أما الخندق المحيط بالمدينة فكان أول ذكر له منذ عصر الدولة النجاشية ٤٣١ - ٥٥٤هـ / ١٠٤٠ - ١١٥٩م، واستمر يؤدي دوره في عصور الدول اللاحقة، ولكن ما لم نعرفه من المصادر التاريخية هل كان الخندق يحيط بالمدينة كلها أو يحيط فقط بالأبواب كما ورد في الإشارة الرابعة؟.

وقد جددت الخنادق في عهد السلطان الأفضل ٧٦٤ - ٧٧٨هـ / ١٣٦٣ - ١٣٧٦م حيث يذكر الخزرجي أن السلطان "جدد سور زبيد، وعمر خنادقها بعد أن تهدم سورها، وخربت خنادقها، وأنفق في عمارة ذلك جملة مستكثرة"، وجدها أيضاً السلطان الأشرف إسماعيل بن الأفضل سنة ٧٩١هـ / ١٣٨٩م، وخاصة الخندق الثاني الذي أمر بحفره بعد أن كان قد دفنه الطواشي أهيف<sup>(١١١)</sup>، ومن هاتين الإشارتين نستدل على أنه كان لزبيد خندقان



(شكل ١٤) يحيط الأول بالسور الأول، وهو السور الذي بناه الحسين بن سلامه ٣٩٣ - ٤٢٦ هـ / ١٠٠٣ - ١٠٣٥ م، ويحيط الثاني بالسور الثاني الذي بناه طغتكين الأيوبي سنة ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م، ويبدو أن طغتكين بعد بنائه لسور آخر يحيط بالمدينة سنة ٥٩٣ هـ / ١١٩٧ م وهو المذكور هنا باسم الخندق الثاني، وهذا يعني أن الخندق الأول كان يقع في المساحة التي تفصل بين السورين، كما ذكرت المصادر وجود خندق ثالث في زبيد لكنه خندق جزئي وهو الذي أمر السلطان الطاهري المنصور عبد الوهاب بحفره سنة ٨٨٣ هـ / ١٤٧٨ م داخل مدينة زبيد حول دار السلاح التي بناها على باب الشبارق<sup>(١١٢)</sup>.

#### الوصف المعماري: (شكل ١٥)

يتكون الخندق المتبقي حالياً من حفير دائري يحيط بالمدينة بعمق يتراوح بين ٢ - ٥، واتساع يتراوح بين ٣ - ١٥ م، وما زالت معظم أجزاء الخندق باقية إلى اليوم، إذ كان لميل أرض وادي زبيد المبنية عليها المدينة نحو الغرب - أي نحو البحر - دور كبير في الحفاظ عليه نظراً لاستغلاله مجرى لتصريف مياه الأمطار الآتية من شرق المدينة.

كما سبق نستنتج أن الخندق في زبيد كان على نوعين:

**النوع الأول:** كان يحيط بالمدينة كلها ولا نعرف متى تم حفره، حيث إن أقدم الإشارات التي ذكرت الخندق تعود إلى النصف الأول من القرن ٦ هـ / ١٢ م، كما تذكر المصادر التاريخية<sup>(١١٣)</sup> أنه كان لزبيد خندقان يحيطان بسوري المدينة، وأن أحد هذين الخندقين دفنه الطواشي أهيف أثناء ثورة العوارين بها فأمر السلطان الأشرف إسماعيل سنة ٧٩١ هـ / ١٣٨٩ م بحفره من جديد، ومن المرجح إن بقايا الخندق الحالي تمثل بقايا الخندق الثاني (الخارجي) الذي كان يحيط بالسور الثاني، أما الخندق الأول الذي يقع بين السورين فقد اندثر مع السور الأول بسبب الزحف العمراني.

**والنوع الثاني:** كان يحيط بأهم مبني في المدينة، وهو دار محمد بن زياد مؤسس دولة بني زياد ٢٠٤ - ٢٤٥ هـ / ٨١٩ - ٨٥٩ م، وهي الدار التي بناها له مولاه شخار بن جعفر بعد استيلائه على زبيد سنة ٢٠٤ هـ / ٨١٩ م، وهي الدار التي يحتل موقعها الآن قلعة زبيد (الدار الناصري)، مما يعني أن هذا النوع من الخنادق وجد منذ اللحظة الأولى لبناء زبيد، وهي في ذلك تشبه كلاً من قلعة دمشق التي كانت محاطة بخندق خاص بها<sup>(١١٤)</sup>، وقلعة عجلون التي كانت محاطة بخندق اتساعه ١٣ - ٢٠ م وعمق ٦ - ١٠ م<sup>(١١٥)</sup>، وقلعة حلب التي كانت محاطة بخندق تم حفره سنة ٦١٠ هـ / ١٢١٣ م بأمر السلطان الظاهر غازي بعمق ٢٢ - ٢٦ م، وعرض ٣٠ م<sup>(١١٦)</sup>، وقد اندثر الخندق الخاص بدار الملك - الدار الناصري بعد ذلك - أو ما نعرفه حالياً باسم القلعة.

## الخلاصة:

تعد مدينة زبيد مدينة إسلامية النشأة والتخطيط والبناء والتمصير، ولذلك كان تخطيطها ومنشأتها الدينية والمدنية والعسكرية نموذجاً للمدينة اليمنية في العصر الإسلامي، ومن خلالها أمكن التوصل إلى العديد من النتائج من أهمها:

١ - من المرجح أن زبيد كانت محاطة بسور واحد منذ نشأتها سنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م وحتى عهد طغتكين الأيوبي الذي أضاف سوراً آخر للمدينة سنة ٥٩٣هـ / ١١٩٧م فأصبح للمدينة سوران محاطان بخندقين (شكل ١٤)، ونستدل على ذلك بما ذكره المقدسي (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م) من أنه كان على زبيد حصن من الطين بأربعة أبواب، وكذلك بما ذكره يحيى بن الحسين (١١٠٠هـ / ١٦٨٩م) من أن ابن زياد أحاط زبيد بسور عندما اختطها<sup>(١١٧)</sup>.

٢ - ذكر المؤرخون أن تخطيط زبيد كان دائري الشكل (شكل ٤)، ولذلك كثيراً ما شبهوها بمدينة بغداد، إلا أن تتبع مسار السور أظهر أن تخطيط زبيد لم يكن دائري الشكل وإنما ذو شكل بيضاوي متعرج يتسع في الجزء الشمالي، ويضيق في الجزء الجنوبي، هذا بالنسبة للتخطيط الحالي بناءً على مواقع أبواب المدينة وبقايا السور، لكننا لا نستطيع نفي أو إثبات تخطيطها الدائري في فترة ما قبل العصر الأيوبي ٥٦٩ - ٦٢٦هـ / ١١٧٤ - ١٢٢٩م لعدم وجود بقايا للسور قبل هذا العصر.

٣ - تشابه مدينة زبيد<sup>(١١٨)</sup> مع مدينة بغداد<sup>(١١٩)</sup> من حيث:

- تعدد الأسوار فقد كان لكل منهما سوران رئيسيان.
- سمك السور البالغ عشرة أذرع "٤,٩٧م".
- مادة البناء المكونة من الطين اللبن.
- عدد الأبواب البالغة أربعة أبواب في كل مدينة.
- تقسيم كل من المدينتين إلى أربعة أقسام بواسطة أربعة شوارع تمتد من الأبواب الأربعة حتى رحبة القصر ببغداد، وجامع الأشاعر بزبيد.
- بناء المسجد وسط المدينة.
- احتواء كل منهما على خندق يحيط بالمدينة وإن تميزت زبيد بإضافة خندق آخر لها في العصر الأيوبي.
- احتواء كل منهما على فصيل أو أكثر يفصل بين الأسوار، وإن تميز فصيل زبيد الداخلي باحتوائه على خندق آخر.

- تقارب عدد الأبراج في المدينتين ١٠٩ في زبيد، و ١١٣ في بغداد.
- احتواء كلا المدينتين على أسواق متخصصة بأنواع السلع التي يعرض كل نوع منها في شارع محدد.
- ٤ - احتواء زبيد على مداخل من النوع المنكسر الذي يعرف في العمارة الإسلامية بعدة أسماء منها الباشورة، والمدخل المنكسر، والمدخل ذو المرفق، والمدخل ذو العطف، والمدخل المزور، والمدخل المنحني<sup>(١٢٠)</sup>، وسمي بهذا الاسم لأن تصميمه يجعل الداخل إليه ينعطف يساراً أو يميناً مرة واحدة أو أكثر ليصل إلى داخل المدينة أو القلعة أو غيرها من المنشآت، وهذا النوع من المداخل وجد في العمارة المصرية القديمة في عهد الأسرات ٦-١٢ الفرعونية في كل من الكوم الأحمر، وشونة الزبيب، وأبيدوس كما يذكر كريزويل<sup>(١٢١)</sup>، ووجد أيضاً في عمارة قصر أوغاريت في بلاد الشام في الألف الثاني ق.م<sup>(١٢٢)</sup>، وفي عمارة اليمن التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام بفترة قبل الميلاد وبعده، حيث لا يزال كثير من أسوار المدن السبئية والمينية والحيمرية والقبتانية والحضرية قائمة حتى الآن، ومنها بوابات مدينة ميفعة، وخورروري، ومدخل الأخيرة ينكسر أربع مرات<sup>(١٢٣)</sup>، كما وجد في العديد من المدن العراقية قبل الإسلام، ومنها مدينة الحضر، وبعض الحصون الآشورية<sup>(١٢٤)</sup>، ثم ظهر في العصر الإسلامي لأول مرة في مدينة بغداد<sup>(١٢٥)</sup>.

وبما أن مدينة زبيد مدينة يمنية وإسلامية نشأة فقد وجد بها المدخل المنكسر في الباب الغربي للمدينة المعروف بباب النخل، وهو من النوع الذي ينكسر من الخارج أي قبل فتحة الباب وليس بعدها، وهذا النوع وجد في الفترة الإسلامية المبكرة في بوابات مدينة بغداد الأربع ١٤٥هـ / ٧٦٢م<sup>(١٢٦)</sup>، فهل يعد وجود الباب المنكسر في زبيد من تأثيرات مدينة بغداد؟ أم يعد من التأثيرات المحلية للعمارة اليمنية قبل الإسلام؟

في الحقيقة يمكن عده من كلا التأثيرين في الوقت نفسه!!، حيث إن أهل اليمن الذين عاشوا في المدن التي تعود إلى عصر ما قبل الإسلام، وتعايشوا معها شكلوا جُلَّ جيش الفتح الإسلامي لبلاد الشام والعراق وفارس ومصر ومشرق العالم الإسلامي ومغربه، فلا شك أنه كان لهم دور في تخطيط المدن الإسلامية وبنائها يوازي - إن لم يكن يزيد - دورهم في عملية الفتح ونشر الإسلام، لذلك احتوت المدن الإسلامية ومنها البصرة والكوفة والفسطاط وبغداد على مؤثرات معمارية يمنية، إلى جانب المؤثرات المحلية للمنطقة التي بنيت فيها المدينة.

مما يعني أن المدخل المنكسر في بغداد يمكن عده من تأثيرات الحضارات القديمة مجتمعة المصرية منها واليمنية والعراقية والشامية، ومن بغداد انتشر إلى مختلف أرجاء العالم الإسلامي فشيدت على غرارها أبواب مدينة الرقة ١٥٥هـ / ٧٧٢م<sup>(١٢٧)</sup>، ثم في العديد من المدن والقلاع والمنشآت الدينية والمدنية الإسلامية في مختلف أجزاء العالم الإسلامي، ومنها على سبيل المثال لا الحصر بعض منازل الفسطاط فيما بين القرن ٣ - ٥هـ / ٩

١١-م<sup>(١٢٨)</sup>، ومدخل قلعة الحصن في الشام<sup>(١٢٩)</sup>، والمدخلان الشرقيان لمدينة دمشق<sup>(١٣٠)</sup>، وبعض قلاع الأردن، ومنها الباب الغربي لقلعة الكرك، ومدخل قلعة عجلون الشبيه بمدخل قلعة حلب<sup>(١٣١)</sup> الذي يعد أروع أمثلة هذا النوع من المداخل، وفي مصر وجد في الباب الجديد الذي أنشأه صلاح الدين أيام وزارته للفاطمين<sup>(١٣٢)</sup> وفي أبواب المحروق والقرافة والمطار والإمام من سور صلاح الدين بمدينة القاهرة، وقلعتها التي تعد أقدم المداخل المنكسرة في مصر<sup>(١٣٣)</sup>، وفي قلاع المغرب والأندلس في العهد المرابطي ٤٤٨ - ٥٤١هـ / ١٠٥٦ - ١١٤٧م، كما في باب Los pesos de، وباب monaita بغرناطة، وباب قرطبة بأشبيلية، وباب مدينة لبلة<sup>(١٣٤)</sup>، وشاع استخدامه في العهد الموحي ٥٢٤ - ٦٦٧هـ / ١١٣٠ - ١٢٦٨م كما في باب قصبة وداية وقلعتها، وفي رباط مراكش ٥٤٠هـ / ١١٤٥م، وباب قصبة بطليموس ٥٦٨هـ / ١١٧٢م<sup>(١٣٥)</sup>.

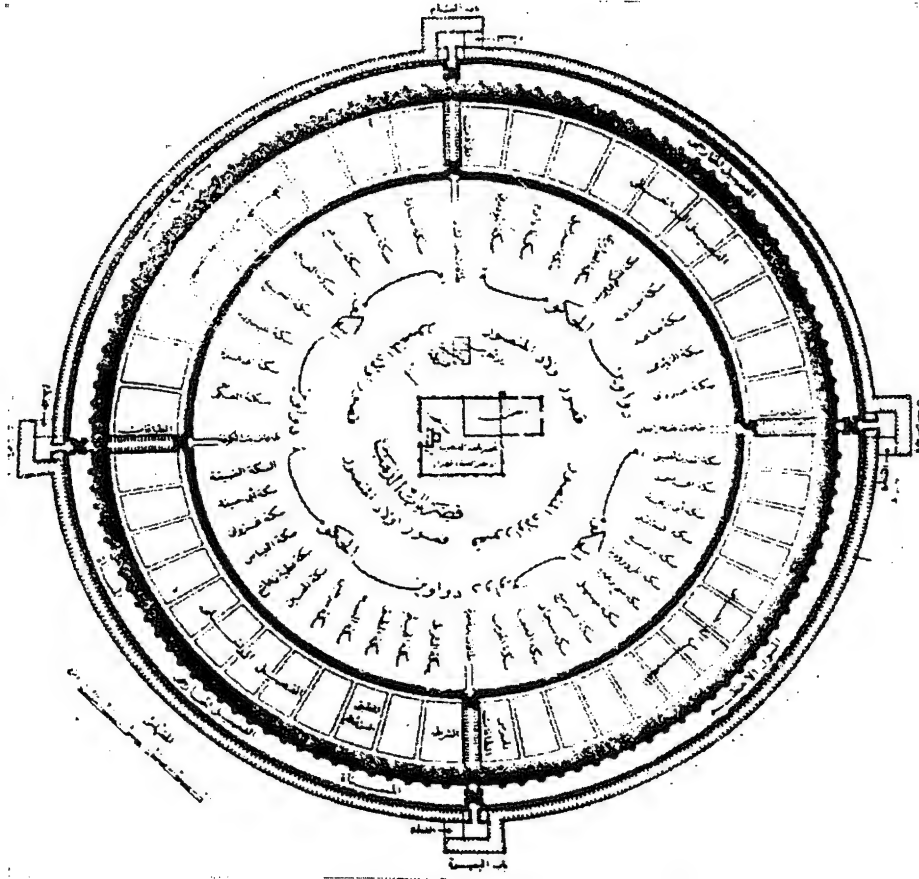
٥ - احتواء زبيد على طراز جديد من المداخل لم نجده قبلها في اليمن ولا في خارجها، ويتمثل في المدخل الموروب (شكل ١٦) الذي يميل فيه برجا الباب نحو بعضهما بحيث يحتضنا الباب ويخفيانه وراءهما كما في باب الشبارق والباب الرئيسي للقلعة، والذي تأثرت به بعض مداخل مدن صنعاء وصعدة وثلاً، وترجح أن باب سهام كان من النوع نفسه، وترجح أن هذا الطراز يعود إلى عصر الدولة الرسولية ٦٢٦ - ٨٥٨هـ / ١٢٢٩ - ١٤٥٤م، وبالتحديد إلى تحديد السلطان الأشرف للسور سنة ٧٩١هـ / ١٣٨٩م، أو تحديد السلطان الظاهر يحيى سنة ٨٣٢هـ / ١٤٢٩م، ويعد هذا النوع من المداخل حلقة الوصل بين المدخل المباشر والمدخل المنكسر.

٦ - احتوت زبيد على نوعين من الخنادق الأول يحيط بأسوار المدينة، وكان عبارة عن خندق واحد، وعندما أضاف طغتكين الأيوبي سوراً آخراً لزبيد سنة ٥٩٣هـ / ١١٧٤م من المحتمل أنه أحاطه بخندق آخر حيث تذكر مصادر تاريخ الدولة الرسولية ٦٢٦ - ٨٥٨هـ / ١٢٢٩ - ١٤٥٤م أن زبيد في عهدها كان لها سوران وخندقان<sup>(١٣٦)</sup>، وبما أن تلك المصادر لم تنسب حفر الخندق الثاني إلى الدولة الرسولية بل تذكر أنها أعادت حفره بعد أن دفنه الطواشي أهيف سنة ٧٦٤هـ / ١٣٦٣م، فمن المحتمل أن الخندق الثاني يعود إلى عهد طغتكين الأيوبي، وأنه تم حفره بعد بناء السور الثاني سنة ٥٩٣هـ / ١١٧٤م، والنوع الثاني من الخنادق كان خاصاً بالمنشآت المهمة بزبيد ومنها دار الملك محمد بن زياد مؤسس الدولة الزيادية ٢٠٤ - ٤٢٦هـ / ٨١٩ - ١٠٣٥م.

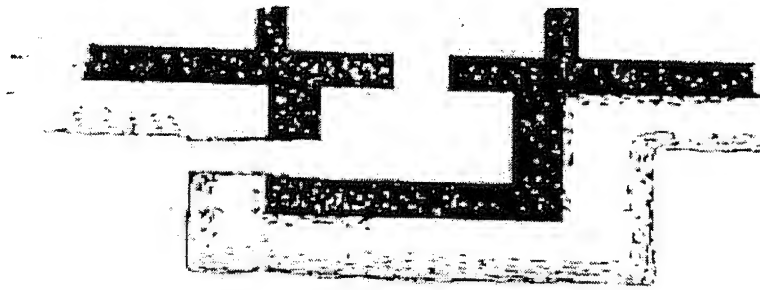
٧ - احتواء زبيد على أبراج متنوعة يمكن تقسيمها إلى خمسة أنواع هي: أ- أبراج نصف دائرية، ب- أبراج ثلاثة أرباع الدائرة: ولها نموذجان: أبراج أسطوانية شبيهة بأبراج مدينة بغداد، وأبراج مخروطية. ج- أبراج مضلعة، د- أبراج دائرية، هـ- أبراج مربعة.

٨ - احتواء زبيد على سقاطات بارزة<sup>(١٣٧)</sup>: وهي عبارة عن شرفة تبرز عن جدار السور أو البرج أو الباب محمولة على كوابيل تفتح بينها السقاطات في أرضية الشرفة<sup>(١٣٨)</sup>، تظهر من الخارج على شكل نصف مسدس، أو على هيئة نصف دائرة، أو على شكل مستطيل (شكل ١٧).

٩ - احتواء زبيد على ممشى يعلو الأسوار يحميه من الخارج جدار ساتر يتراوح ارتفاعه بين متر ومترين بحيث يحجب الحراس بشكل كامل أو نصف أجسامهم، وتخلله سقاطات بارزة ومزاغل يدافع الحراس من خلالها عن المدينة، وهو بذلك يشبه ممشى سور بغداد وإن تميز الأخير بأنه مغطى بأقبية طويلة، في حين أنه في زبيد مكشوف سماوي، حيث تأثر بالماشي والجدران الساترة في مدن اليمن القديم (شكل ١٨).

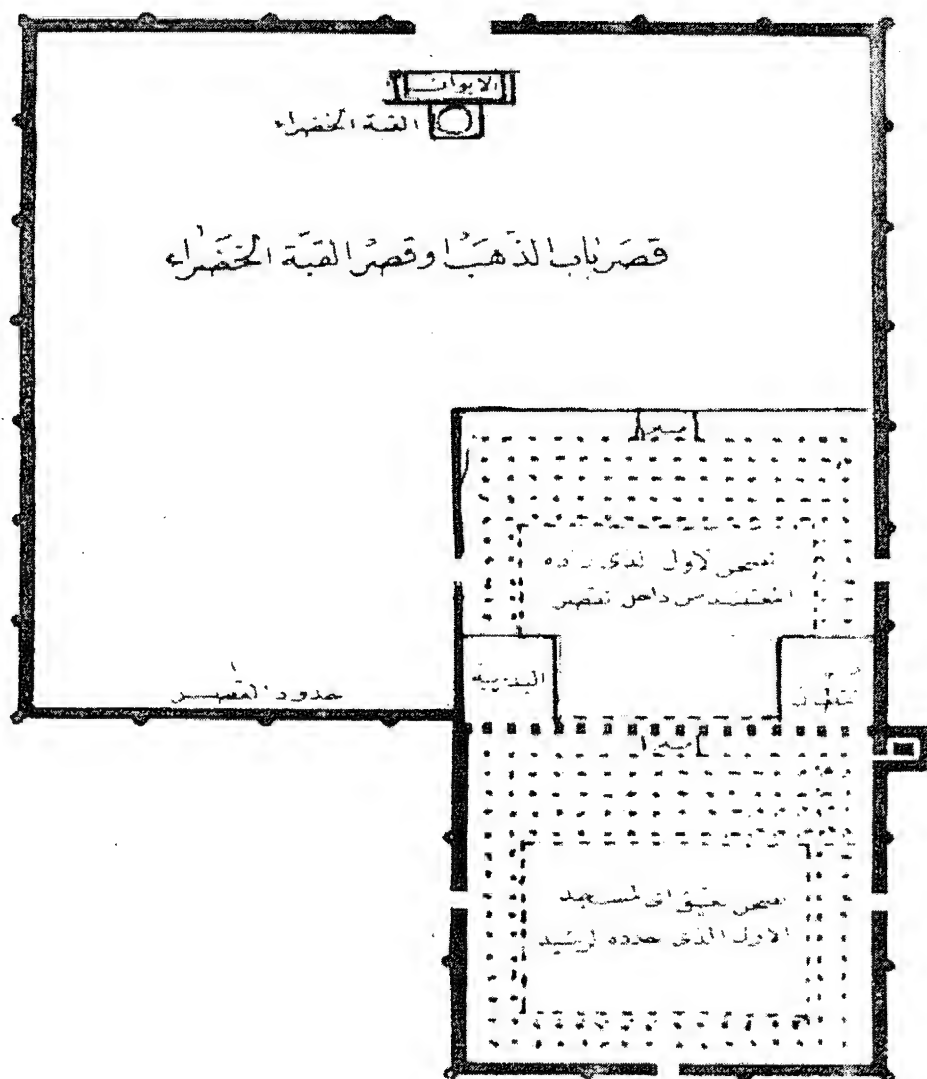


شكل (١) بغداد، المسقط الأفقي (عن غازي رجب، المدينة العربية، ص ٩٠، شكل ٣٥)



تفصيل لإحدى بوابات بغداد من الشكل السابق

أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي

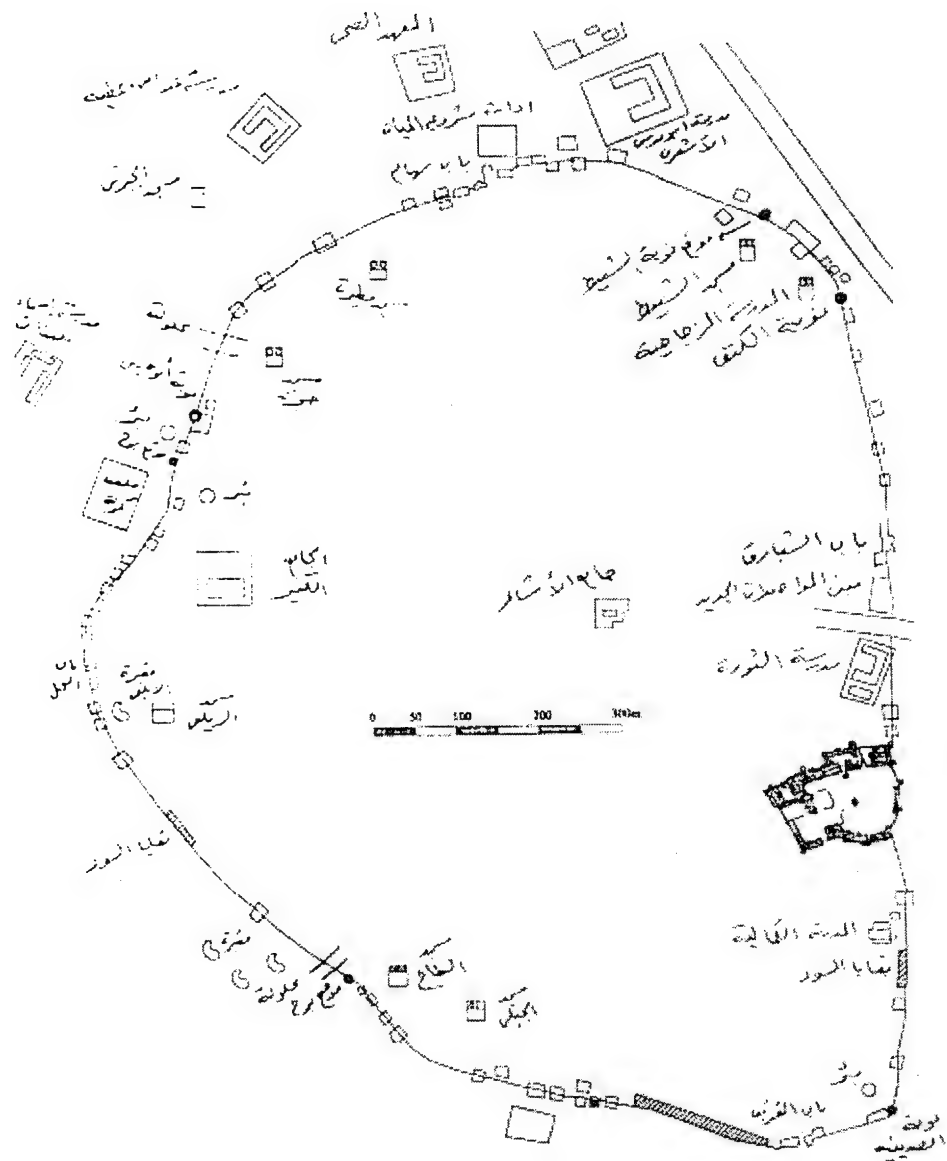


شكل (٢) بغداد، المسقط الأفقي لقصر الذهب وجامع المنصور الملحق به  
(عن غازي رجب، العمارة العربية، شكل ٤٣)



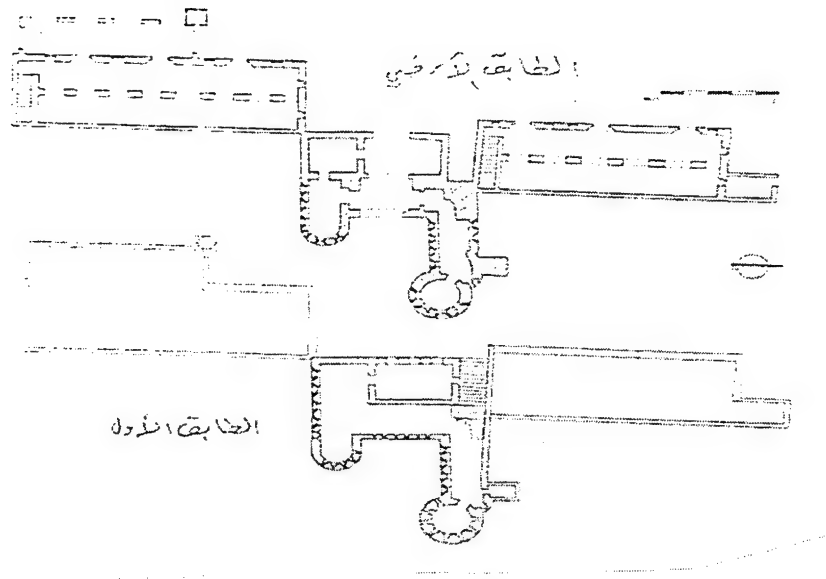








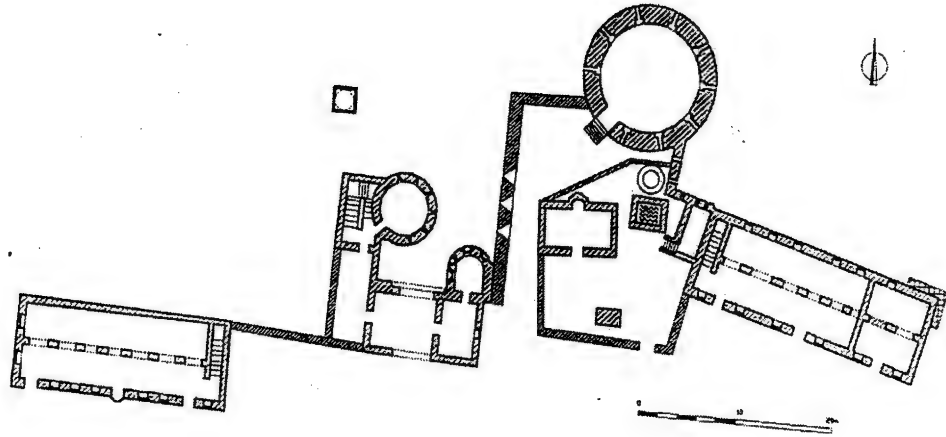
شكل (٧ أ) زبيد، منظر عام لباب الشبارق



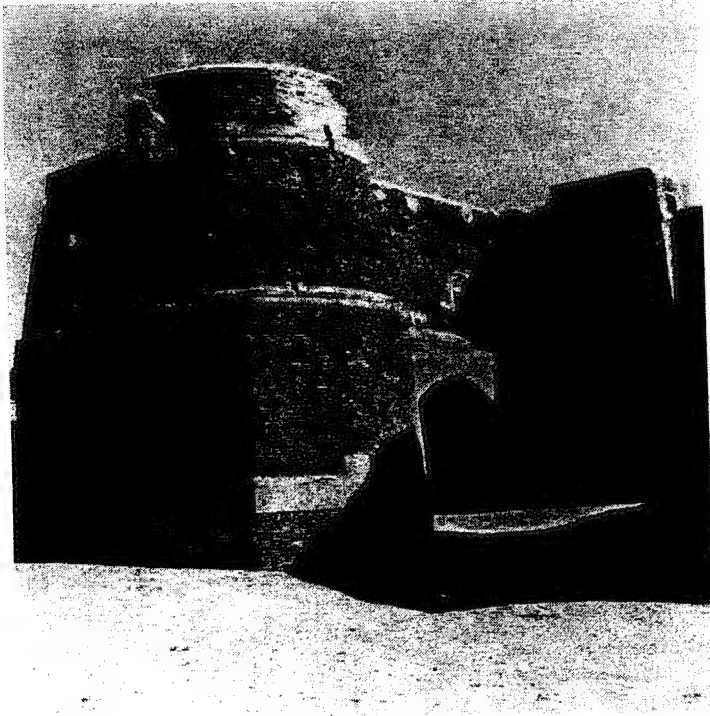
شكل (٧ ب) زبيد، المسقط الأفقي لباب الشبارق



شكل (٨) صعدة، باب اليمن

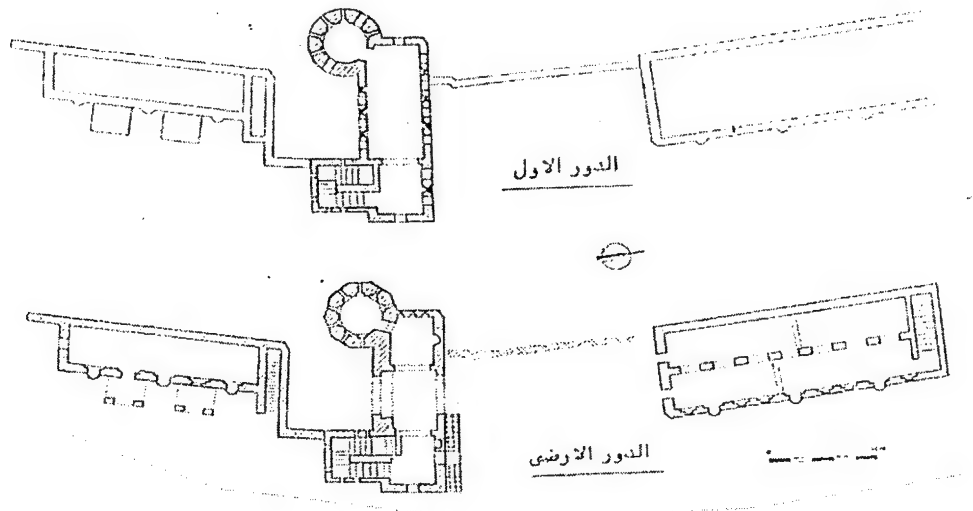


شكل (٩) زبيد، المسقط الأفقي لباب سهام

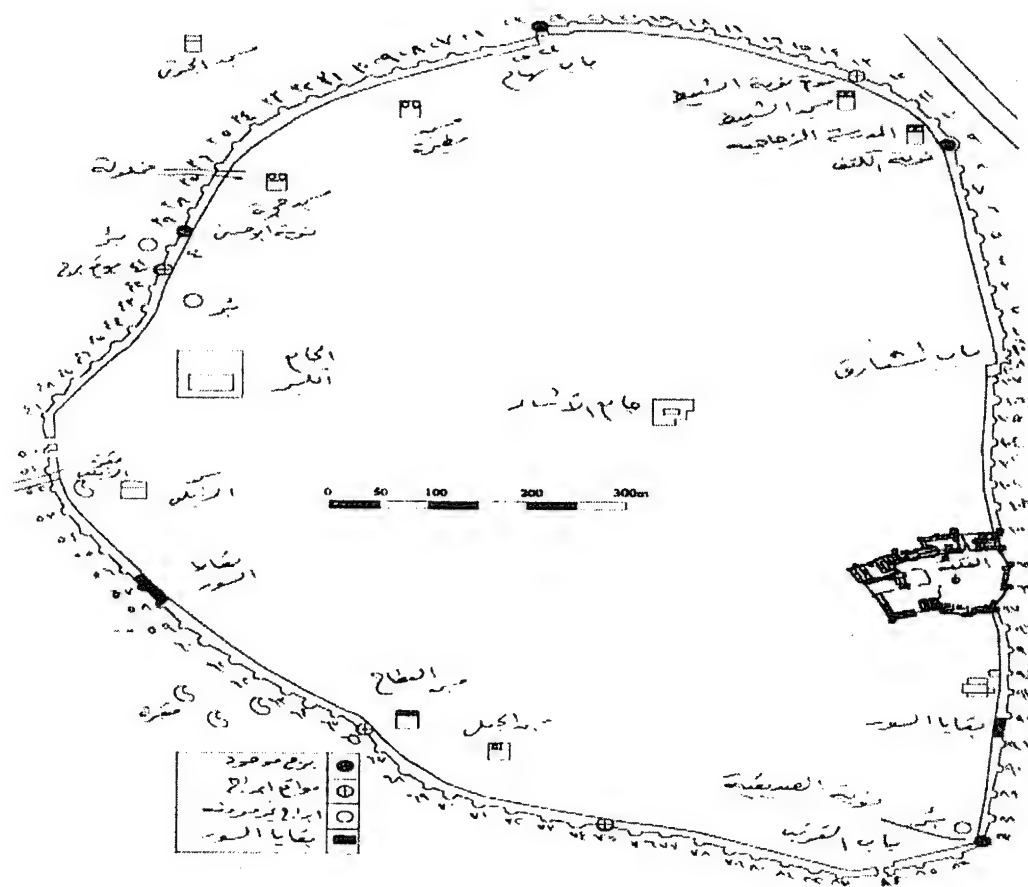


شكل (١٠) أ

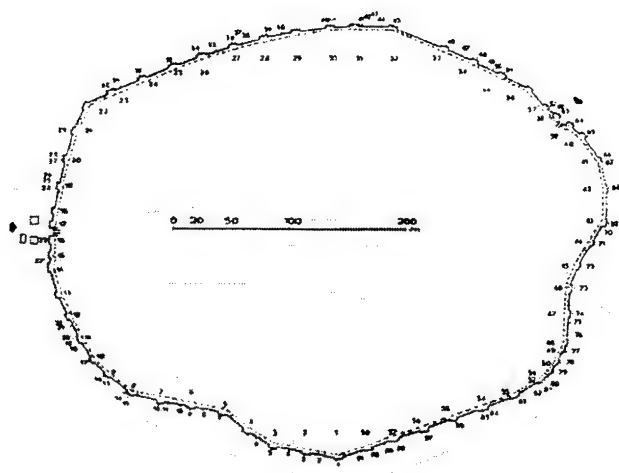
زبيد، منظر عام لباب النخل



شكل (١٠) ب) زبيد، المسقط الأفقي لباب النخل



شكل (١١) زبيد، المخطط الافتراضي للسور وعدد أبراجه وبقاياه

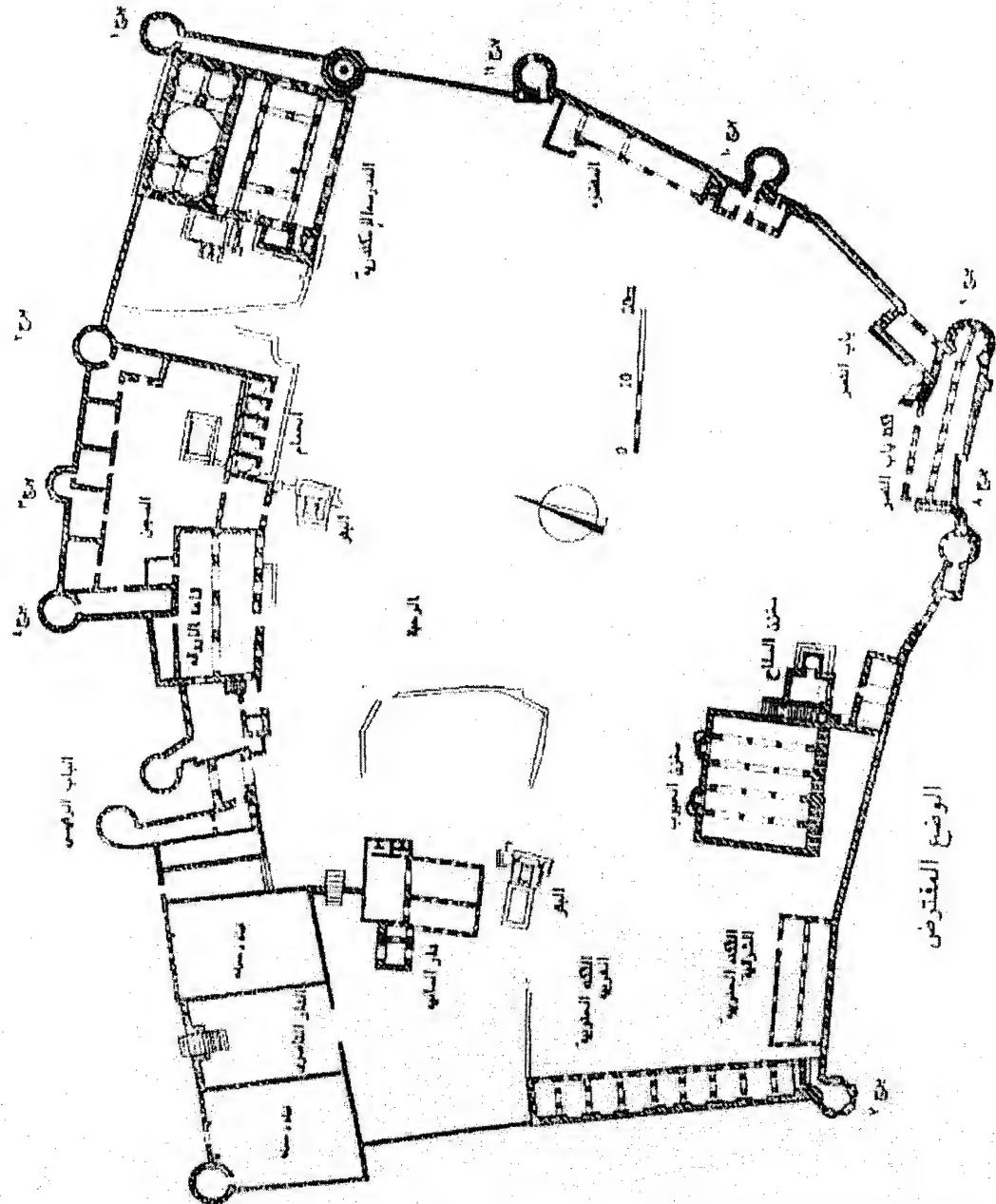


شكل (١٢)

نشق (البضاء) المسقط الأفقي. عن

(breton, fortifications, fig 38)

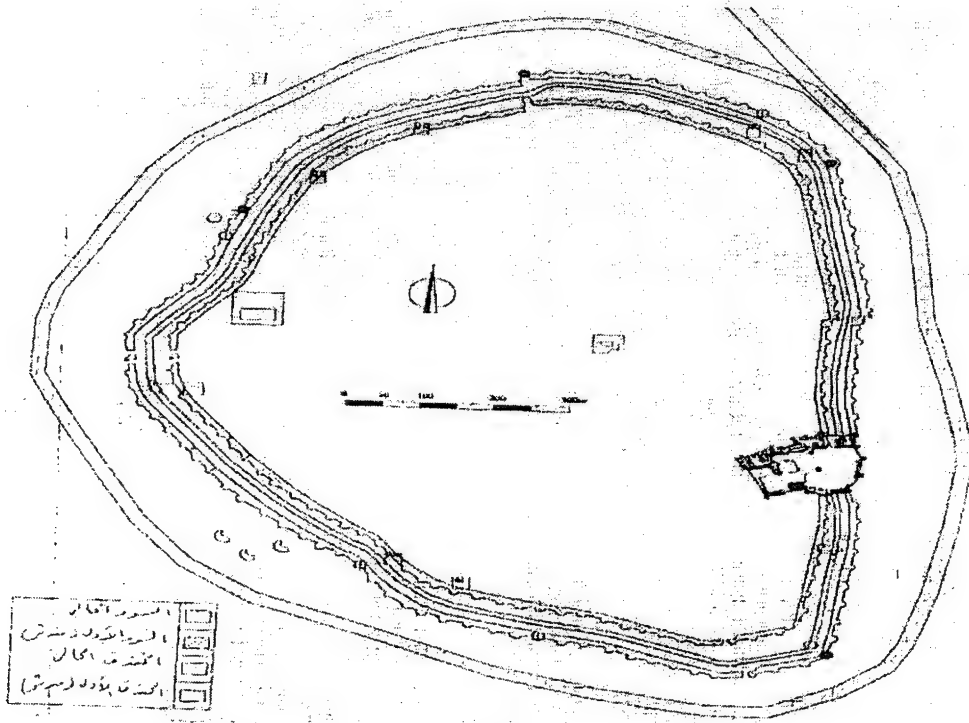




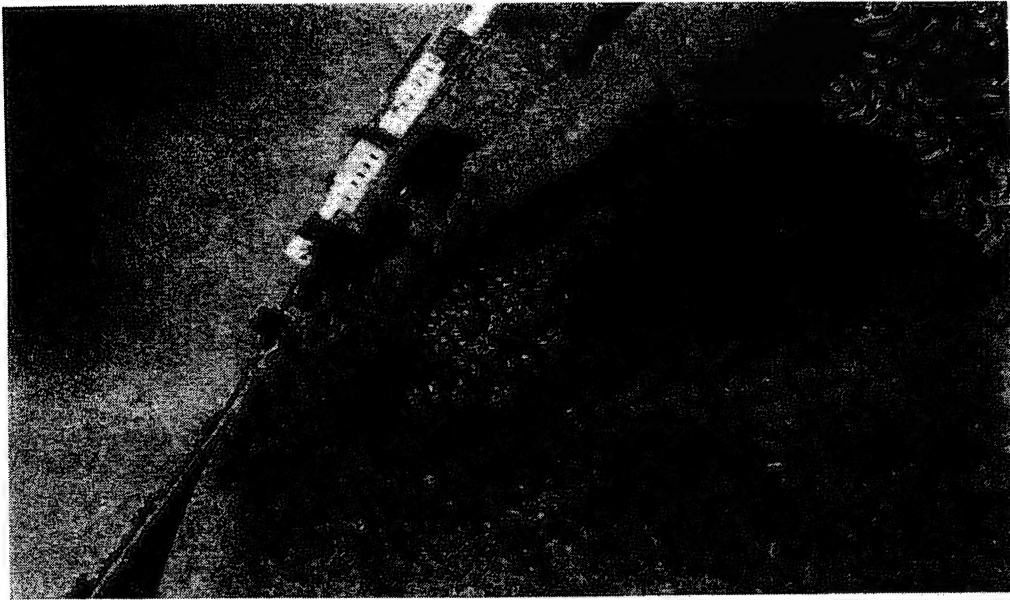
شكل (١٣) ب) زيد، القعدة، المخطط الافتراضي



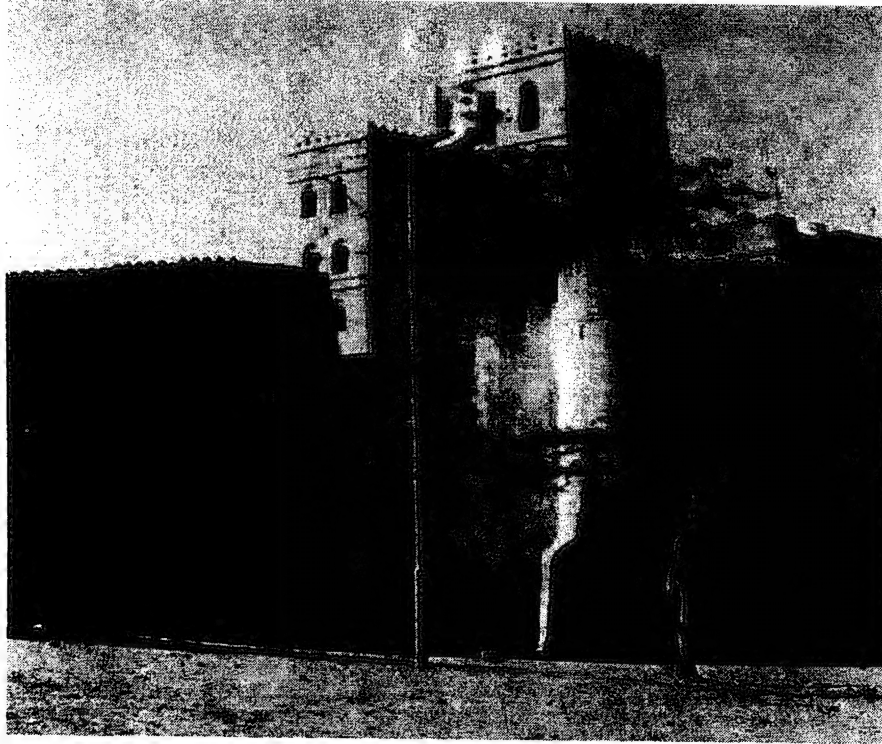
أثر تخطيط مدينة بغداد على تخطيط المدن الإسلامية في اليمن في العصر العباسي



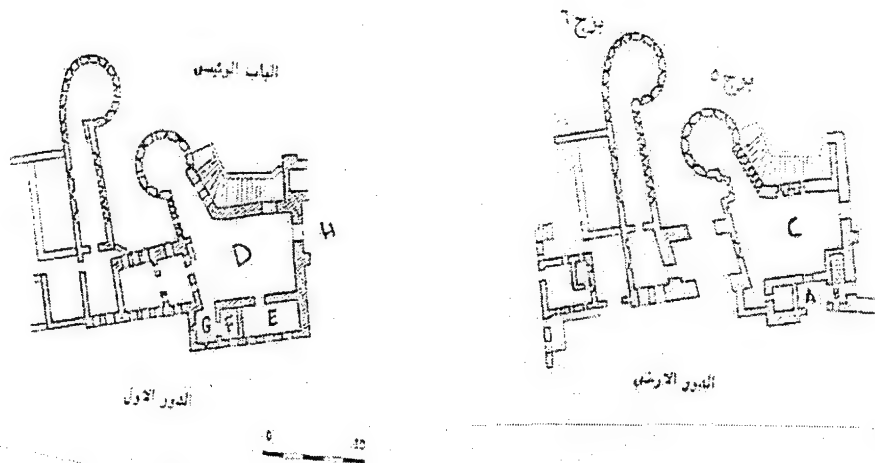
شكل (١٤) زبيد، مخطط افتراضي لأسوار زبيد وخنادقها



شكل (١٥) زبيد، منظر عام لجزء من الخندق المتبقي



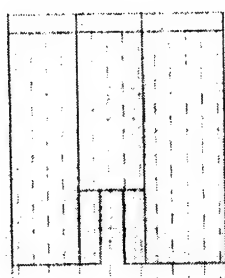
شكل (١٦ أ) زبيد، القلعة، منظر عام للمدخل الرئيسي الموروب



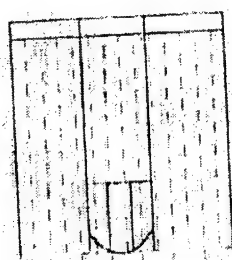
شكل (١٦ ب) زبيد، المسقط الأفقي لمدخل القلعة الرئيسي الموروب بطابقه



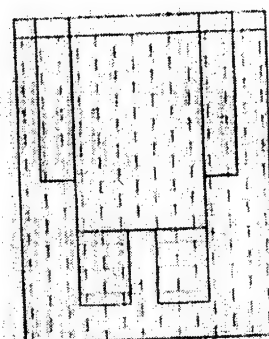
شكل (١٧ أ) زبيد، نموذج للسقاطات البارزة فوق الأبواب



ستيلية



نموذج دائرية



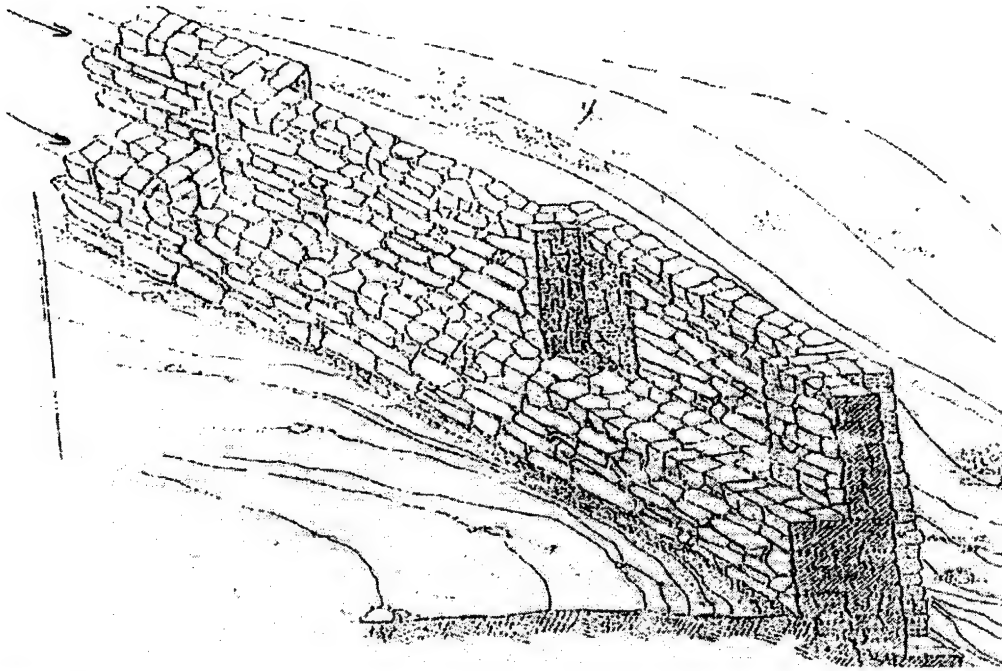
نموذج لأربعة



شكل (١٧ ب) زبيد، رسم لأنواع السقاطات البارزة الموجودة في أسوار زبيد وقلعتها



شكل (١٨ أ) زبيد، المدخل الرئيسي للقلعة من أعلى ويشاهد في أعلى برج المدخل المشى والجدار الساتر



شكل (١٨ ب) مدينة الدريب، الجدار الساتر والمشى (عن فهمي الأغبري، التحصينات، شكل ٢٧)

## التعليقات

- (١) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي (د)، *الحواضر الإسلامية الكبرى*، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م، ١١٤.
- (٢) حسن الباشا (د)، *موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية*، ٥ مجلدات (الناشر: أوراق شرقية القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م)، ١: ٢٢٣.
- (٣) حسن الباشا، الموسوعة، ٢٢٤؛ أحمد عبد الرازق أحمد (د)، *العمارة الإسلامية في العصرين العباسي والفاطمي* (دار القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م)، ٩.
- (٤) الفقي، *الحواضر*، ١١٥.
- (٥) محمد عبد الستار عثمان (د)، *المدينة الإسلامية* (دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)، ٩٦.
- (٦) حسني محمد نويصر (د)، *الآثار الإسلامية* (مكتبة فحضة الشرق، ١٩٩٦م)، ١٣٨.
- (٧) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٥، ١٣٦.
- (٨) غازي رجب محمد (د)، *العمارة العربية في العصر الإسلامي في العراق* (جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٩م)، ٨٧-١٠٠.
- (٩) حسن الباشا، الموسوعة، ١: ٢٢٤.
- (١٠) محمد عبد الستار، *المدينة الإسلامية*، ١٦٥.
- (١١) عبدالقادر الريحاني (د)، *قمم عالمية في تراث الحضارة العربية الإسلامية المعماري والفني* (وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠م)، ١٥٩: ١.
- (١٢) حسن الباشا، الموسوعة، ١: ٢٢٤.
- (١٣) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٥.
- (١٤) كريزويل، ك: *الآثار الإسلامية الأولى*، ترجمة: عبد الهادي عبلة، (دار قتيبة دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٤م)، ٢٣٠-٢٣٢.
- (١٥) غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٧.
- (١٦) حسن الباشا، الموسوعة، ١: ٢٢٤.
- (١٧) غازي رجب، *العمارة العربية*، ١٠٠-١٠٢.
- (١٨) الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، مادة خندق، ٧٩٣.
- (١٩) عبدالرحمن زكي، *الحرب عند العرب*، سلسلة كتابك رقم ٨٨ (القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م)، ٣١؛ غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٨.
- (٢٠) عبدالرحمن زكي (د)، "العمارة العسكرية في العصور الوسطى بين العرب والصليبيين"، *المجلة التاريخية المصرية*، مجل ٧، ١٩٨٥م، ١٠٧؛ منيرة الرمادي (د)، "تاريخ المدن العربية الإسلامية"، الأولى، بحث نشر في *كتاب الفن العربي الإسلامي*، ٣ أجزاء (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٥م)، ٢: ١٥.
- (٢١) فريد محمود شافعي (دكتور)، *العمارة العربية في مصر الإسلامية في عصر الولاة* (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠م)، ٥١٨.
- (٢٢) حسني نويصر، *الآثار*، ١٣٦.
- (٢٣) غازي رجب، *العمارة العربية*، ٨٨.

(٢٤) يذكر المقدسي أن المسافة بين زبيد وصنعاء اثنان وأربعون فرسخاً في حين جعلها ابن بطوطة أربعين فرسخاً. (انظر المقدسي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة ليدن، مطبعة بريل، ط ٢، ٦٩؛ ابن بطوطة، محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم الطنجي، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ)، ١٦٥.

(٢٥) ابن بطوطة، الرحلة، ١٦٥.

(٢٦) ابن الجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب بن محمد الشيباني الدمشقي، صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، المسماة تاريخ المستبصر، تحقيق ممدوح حسن محمد (القاهرة: دار الثقافة الدينية، ١٩٩٦م)، ٧٨-٨٠؛ ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م)، بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ١٩٧٩م، ٣٤، ٣٥؛ عبدالرحمن عبدالله الحضرمي، "مدينة زبيد في التاريخ"، مجلة الإكليل، وزارة الإعلام والثقافة صنعاء، العدد الأول، السنة الأولى، ١٩٨٠م، ٩٧.

(٢٧) الكبسي، محمد بن إسماعيل، اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية، مطبعة السعادة، القاهرة، ٩.

(٢٨) عمارة اليمني، نجم الدين عمارة بن علي الحكمي (ت ٥٦٩هـ / ١١٧٤م)، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تحقيق: محمد بن علي الأكوغ، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، صنعاء، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م، ٢٧، ٤٨؛ الخزرجي، علي بن الحسن (ت ٨١٢هـ / ١٤٠٩م)، المسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك، مخطوط مصور، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ٩٦؛ باخرمة، أبو عبدالله الطيب بن عبدالله بن أحمد، تاريخ ثغر عدن، تحقيق أوسكر لوففرين (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٦-١٩٥٠م)، ٢١٥، ٢١٦.

(٢٩) عمارة اليمني، تاريخ اليمن، ٤٢، ٤٥، ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٨٢، الخزرجي، المسجد المسبوك، ٣١، ٩٧؛ الوصابي، وجيه الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن محمد الحبشي، تاريخ وصاب الاعتبار في التواريخ والآثار، تحقيق: عبدالله محمد الحبشي (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م)، ٢١، ٢٢؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٥، ٣٩؛ الحضرمي، "مدينة زبيد"، ١١٣.

(٣٠) ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت ٢٧٢هـ / ٨٨٥م)، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق حامد عبدالله ربيع (د)، دار الشعب، القاهرة، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ٤٢٢؛ محمد عبدالستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ١١٣؛ خالد محمد عزب، "تخطيط وعمارة المدن الإسلامية"، كتاب الأمة (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية العدد ٥٨، السنة ١٧، الطبعة الأولى ربيع الأول ١٤١٨هـ / أغسطس ١٩٩٧م)، ٧٤.

(٣١) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٢٠؛ ابن الأزرقي، أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد (ت ٨٩٦هـ / ١٤٩١م)، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: سامي النشار (د) (الجمهورية العراقية: منشورات وزارة الإعلام، سلسلة كتب التراث (٤٥)، ١٩٧٧م)، ٢: ٢٧٨، ٢٧٩؛ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون الإسكندرية، ٢٤٥، محمد عبدالستار، المدينة الإسلامية، ٢٩، ٩٧؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٢، ٧٣.

(٣٢) ابن الديبع، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م، ٣٣٠؛ يوسف محمد عبدالله (د)، "المدينة اليمنية التاريخية، الموقع والتاريخ"، مجلة اليمن الجديد؟ (صنعاء: وزارة الإعلام والثقافة، العدد الأول، السنة ١٦، يناير ١٩٨٧م)، ٢٤.

- (٣٣) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٢٠؛ ابن الأزرق، بدائع السلك، ٢: ٢٧٩؛ ابن خلدون، المقدمة، ٢٤٥؛ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ٩٧، ١١٥؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٢، ٧٣.
- (٣٤) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٢٠؛ ابن الأزرق، بدائع السلك، ٢: ٢٧٨؛ ابن خلدون، المقدمة، ٢٤٥؛ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ٩٧، ١١٢؛ خالد عزب، تخطيط، ٧١-٧٧.
- (٣٥) الخزرجي، المسجد المسبوك، ٩٧؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٤.
- (٣٦) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٦٩، ٨٤، ٨٥، ١١٣.
- (٣٧) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٠.
- (٣٨) المعاد: يعادل فدان مصري، أو عشرة آلاف ذراع مربع. (انظر) ابن الديبع، قرّة العيون، ٢٣٢.
- (٣٩) ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٦، ٣٧.
- (٤٠) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٢٣؛ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ١١٦؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٩.
- (٤١) ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م)، الفضل المزيّد على بغية المستفيد في أخبار زبيد، تحقيق محمد عيسى صالحية (د)، السلسلة التراثية رقم ٣ (الكويت: قسم التراث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى ١٩٨٢م)، ١١٩، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٢.
- (٤٢) الخزرجي، علي بن الحسن، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، جزآن، تحقيق: محمد بن علي الأكوّك (بيروت: مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء، دار الآداب الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ١: ١٤٨.
- (٤٣) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٢٢؛ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ١١٥؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٤.
- (٤٤) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٨٤.
- (٤٥) يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد بن علي (ت ١١٠٥هـ / ١٦٩٤م)، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م)، ١: ١٥١.
- (٤٦) ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ٤٠٥، ٤٢٠، ٤٢٣؛ ابن الأزرق، بدائع السلك، ٢: ٢٧٧؛ ابن خلدون، المقدمة، ٢٤٤، محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ٣٠، ١٢١؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٠-٧٥.
- (٤٧) عمارة اليمني، تاريخ اليمن، ٢١٠؛ الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠١؛ ابن الديبع، الفضل المزيّد، ٦٨، بغية المستفيد، ٣٥.
- (٤٨) محمد عبد العال أحمد (د)، الأيوبيون في اليمن مع مدخل في تاريخ اليمن الإسلامي إلى عصرهم (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م)، ٦٥.
- (٤٩) الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٤١؛ محمد عبد العال، الأيوبيون، ٨٥.
- (٥٠) الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠١؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٧٥؛ ابن عبد المجيد، تاج الدين عبد الباقي، تاريخ اليمن المسمى بمحجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق: مصطفى حجازي (صنعاء: دار الكلمة الطبعة الثانية ١٩٨٥م)، ٧٨.
- (٥١) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٠؛ الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠٢؛ محمد عبده محمد السوروري، "مظاهر الحضارة في الدول المستقلة في اليمن، ٤٣٩-٦٢٦هـ"، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، ٣٦٨.
- (٥٢) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٠؛ ابن الديبع، الفضل المزيّد، ١٣.

- (٥٣) الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠٢، ١٠٣؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٦، ٣٧.
- (٥٤) ابن الديبع، بغية المستفيد، ٤٨.
- (٥٥)
- Jean- Francois Breton, Les Fortifications D, Arabie meridionale du 7e au 1er siecle avant notre ere, deutsches archaologisches institut sanca, archaologische berichte aus dem yemen, bandviii, 1994, verlag philipp von zabern . mainz am rhein,. p.62-65,73,74.
- (٥٦) كريزويل، الآثار الإسلامية، ٢٥٩، ٢٦٠؛ حسني محمد نويصر (د)، الآثار الإسلامية (القاهرة: مكتبة هضبة الشرق ١٩٩٦م)، ١٤٨، ١٥٥.
- (٥٧) أحمد فكري (د)، مساجد القاهرة ومدارسها، ج ١، العصر الفاطمي، (مصر: دار المعارف ١٩٦٥م)، ٢٧؛ حسني نويصر، الآثار الإسلامية، ١٧١.
- (٥٨) كريزويل ك.أ. وصف قلعة الجبل، ترجمة: جمال محمد محرز (د) (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م)، ٥٢-٥٨.
- (٥٩) أسامة طلعت عبد النعيم، "أسوار صلاح الدين وأثرها في امتداد القاهرة حتى عصر المماليك"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار جامعة القاهرة، ١٩٩٢م، ٩٦، ١٤٥.
- (٦٠) سعد محمد المؤمني، القلاع الإسلامية في الأردن الفترة الأيوبية المملوكية، دراسة تاريخية أثرية إستراتيجية (عمان: دار البشير، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م)، ٣٠٣-٣١٠.
- (٦١) كريزويل، وصف قلعة الجبل، ٤٢، ٥٢، ٩١.
- (٦٢) فريد شافعي (د)، العمارة العربية الإسلامية ماضيها وحاضرها ومستقبلها (جامعة الملك سعود الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، ١١١؛ محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ١٤٤.
- (٦٣) كريزويل، الآثار الإسلامية، ٢٣١؛ فريد شافعي، العمارة العربية الإسلامية، ٧٨.
- (٦٤) فريد شافعي، العمارة العربية الإسلامية، ٧٨، ١١١؛ أسامة طلعت، أسوار صلاح الدين، ٩٦، ٩٧، ١٤٥.
- (٦٥) تغيير شكل باب اليمن بعد بنائه سنة ١٣١٦هـ / ١٨٩٨م واعتمدنا في المقارنة على خريطة رسمت لصنعاء سنة ١٢٩١هـ / ١٨٧٤م، أي قبل تغيير بناء الباب (أنظر) السيد محمود البناء، "دراسة ترميم وصيانة صنعاء القديمة في العصر العثماني"، رسالة دكتوراه، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م، ١٤٠.
- (٦٦) عبدالرحمن حسن جارالله، "عمائر مدينة ثلا الدينية باليمن خلال العصر الإسلامي حتى نهاية العصر العثماني دراسة أثرية حضارية"، رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٤م، شكل ٨.
- (٦٧) سعد المؤمني، القلاع الإسلامية، ٤٧٩.
- (٦٨) لا يمكننا معرفة المسافة على الطبيعة نظراً لتهدم معظم أجزاء السور والتي حلت محلها منازل ومنشآت تجارية وغيرها، ولكن أمكننا معرفة ذلك من خلال بقايا السور ومن خلال الخريطة الجوية للمدينة، وما أورده المصادر، وما ذكره الأهالي عن موقع السور حيث تم وضع علامات على الخريطة تدل على موقع السور وبالتالي قياس المسافة بين البابين، وقد سبق أن نوهنا إلى ذلك، وللتذكير بها: المسافة بين البابين ÷ متوسط طول الأبراج والمساحات بينها = عدد الأبراج : ٧٩٠ ÷ ٣٥ = ٢٢,٥٧ = ٢٣ برج.



- (٦٩) ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٦.
- (٧٠) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٨٩، الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠١، ١٠٢.
- (٧١) عمارة اليمني، تاريخ اليمن، ٧٧، ١٢١.
- (٧٢) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٨٤.
- (٧٣) أحمد قائد الصايدي (د)، المادة التاريخية في كتابات نيبور عن اليمن (دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٠م)، ٢٢٣.
- (٧٤) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٩٤؛ ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٧٤، ٧٥.
- (٧٥) الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٠١، ١٠٢؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٤٨.
- (٧٦) اندثرت جميع أبواب صنعاء ولم يبق منها سوى باب اليمن وهو أيضاً مجدد، وقد اعتمدنا على مقارنة أبواب زيد بأبواب صنعاء على خارطة رسمت سنة ١٢٩١هـ وفيها يظهر شكل الأبواب بوضوح، (أنظر) سيد البنا، دراسة ترميم، شكل ٣٣.
- (٧٧) أحمد الصايدي، المادة التاريخية، ٢٢٣.
- (٧٨) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٧٤، ٧٥؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٦.
- (٧٩) منهم: المقدسي، أحسن التقاسيم، ٨٤؛ ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٠؛ الخزرجي، المسجد المسبوك، ١٦٧؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٥؛ ابن عبد المجيد، بحجة الزمن، ٧٨.
- (٨٠) محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، ١٤٠.
- (٨١) صالح لمعي مصطفى (د)، "النمو العمراني وخصائصه في المدينة المنورة"، بحث في كتاب المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي، المدينة المنورة ٢٤-٢٩ ربيع الثاني ١٤٠١هـ / ٢-٣/٥/١٩٨١م، تحرير إسماعيل سراج الدين وسمير الصادق، منظمة المدن العربية، المعهد العربي لإنماء المدن، طبع في واشنطن، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ١٤٤.
- (٨٢) فهمي علي الأغبري، "التحصينات الدفاعية في اليمن القديم"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٤م، ٢٢، ٧٠.
- (٨٣) السُرُجُ بالضم الركن والحصن، وبرج الحصن ركنه وجمعه بروج وأبراج، وربما سمي الحصن به، والبرج كل ظاهر مرتفع ومنه بروج سور المدينة، وسميت البروج بروجاً لظهورها وبيائها وارتفاعها، وبروج سور المدينة والحصن عبارة عن بيوت تبني على السور يستجمع فيها الجنود للدفاع عن السور، ويعرف البرج في كثير من المناطق اليمنية ومنها زيد باسم "النوبة"، ويبدو أنها مشتقة من كلمة ناب عنه ينوب مناباً أي قام مقامه، وهي من التناوب على شيء، ونظراً لتناوب الجنود في حراسة البرج فقد سمي نوبة. (أنظر) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة برج، ١٦٥؛ مادة نوب، ١٢٩؛ الرازي، مختار الصحاح، مادة برج، ٤٦؛ مادة نوب ٦٨٤؛ محمد محمد أمين (د)، ليلي علي إبراهيم، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية ٦٤٨-٩٢٣هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧م (القاهرة: دار النشر بالجامعة الأمريكية، د.ت)، ٢١؛ أسامة طلعت، أسوار صلاح الدين، ١٩٩.
- (٨٤) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٠.
- (٨٥) تم قياس المساحات التي تقتطعها الأبراج المتبقية - ١١ برج + المئذنة - من السور فكانت "٥م، ٥م، ٧م، ١١م، ٨م، ٥م، ٥م، ٩م، ٥م، ٥م، ٣م، ٥م، ٥م، ٨م، ٤م، ثم قسم الناتج على عدد الأبراج فأعطانا متوسط قدره "٧م".

- (٨٦) كريزويل، الآثار الإسلامية، ٢٣٠-٢٣٣.
- (٨٧) طاهر مظفر العميد (د)، "علاقة العمارة العربية قبل الإسلام بالعمارة الإسلامية"، بحث ألقى في حلقة دراسية أقامها مركز الإحياء العلمي العربي في ٢٥/٢/١٩٩٠م، ونشر في كتاب العمارة العربية قبل الإسلام وأثرها في العمارة بعد الإسلام، جامعة بغداد، ١٩٩٠م، ٥٨.
- (٨٨) Breton, Les Fortifications, p.84-86, 95-98, 109-113, 125-126/ فهمي الأغبري، التحصينات، ١٦، ٦٢، ٧٦، ١١٤، ١١٦.
- (٨٩) أحمد فكري (د)، مساجد القاهرة ومدارسها، ثلاثة أجزاء، المدخل، دار المعارف مصر، ٢٦.
- (٩٠) طاهر العميد، علاقة العمارة، ٥٦، ٦٠.
- (٩١) ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن بن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣م، ج ١، ٦٥؛ عبدالرحمن عبد الواحد الشجاع، اليمن في صدر الإسلام (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م)، ٣٢٥؛ خالد عزب، الفسطاط النشأة، الازدهار، الانحسار (القاهرة: دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٨م)، ٢٤.
- (٩٢) عبدالرحمن الشجاع، اليمن في صدر الإسلام، ٣٢٥.
- (٩٣) لوسيان قولفان (د)، مساهمة شعوب وحضارات ما قبل الإسلام في الفن الإسلامي، الفن العربي الإسلامي، ٣ مجلدات (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٤م)، ١: ١٤١.
- (٩٤) خالد عزب، الفسطاط، ٢٥.
- (٩٥) دارة الملك عبدالعزيز، "العلاقة بين التراث الحضاري الإسلامي ونمو المدينة العربية"، بحث في كتاب المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي، المدينة المنورة ٢٤-٢٩ ربيع الثاني ١٤٠١هـ / ٢٨/٢-٥/٣/١٩٨١م، تحرير: إسماعيل سراج الدين وسمير الصادق، منظمة المدن العربية، المعهد العربي لإنماء المدن، طبع في واشنطن، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ٤٠؛ منيرة الرمادي، تاريخ المدن، ج ٢، ١٦؛ هشام جعيط (د)، الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية (مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م)، ١٢١.
- (٩٦) السيد عبدالعزيز سالم (د)، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١م، ١٢٢؛ لوسيان قولفان، مساهمة، ١٤١.
- (٩٧) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٤.
- (٩٨) ابن الديبع، بغية المستفيد، ٥٢، ٥٣.
- (٩٩) الخزرجي، المسجد المسبوك، ١١٢، ١٧٥.
- (١٠٠) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ٢: ١٦٧، ٢٢٥.
- (١٠١) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ٢: ٢٤٦.
- (١٠٢) ابن الديبع، قرّة العيون، ٢: ١٢٥؛ بغية المستفيد، ١٠٥؛ عبدالرحمن الحضرمي، مدينة زبيد، ١٠٤.
- (١٠٣) توفي ابن أبي الربيع سنة ٢٧٢هـ / ٨٤٢م وهو وإن كان توفي بعد تأسيس زبيد إلا أن ذلك لا يعني أن شروط بناء المدن لم تكن معروفة قبله بل ربما كانت موجودة ومتعارف عليها بين الناس ويعد ابن أبي الربيع أول من ذكرها وفصلها، (أنظر) ابن أبي

- الربيع، سلوك المالك، ٤٢٣؛ خالد عزب، تخطيط، ٧٣.
- (١٠٤) أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة، ٥١، ٥٢.
- (١٠٥) أندريه ريمون، المدن العربية، ١٢٨.
- (١٠٦) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ٢: ٦٤؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٩٢.
- (١٠٧) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٩٤.
- (١٠٨) المقحفي، معجم المدن، ١٩٠.
- (١٠٩) ابن حاتم، بدر الدين محمد بن حاتم بن أحمد بن عمران (ت ق ٧هـ/١٣م)، السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك من الغز باليمن، تحقيق ركس سميث، ١٩٧٣ م، ٢٤٧، ٢٤٩.
- (١١٠) ابن حاتم، السمط الغالي، ٢٥٤.
- (١١١) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ٢: ١٣٥، ١٧٠؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ١٠٠؛ قررة العيون، ٢: ١٠٤.
- (١١٢) ابن الديبع، بغية المستفيد، ١٦٢.
- (١١٣) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، ٢: ١٧٠؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ١٠٠.
- (١١٤) عبد الرحمن زكي، العمارة العسكرية، ١١٧.
- (١١٥) محمود إبراهيم حسين (د)، "حصن عجلون مع قلعة الجبل بالقاهرة"، دراسة مقارنة، مستخرج من كتاب: دراسات أثرية إسلامية (هيئة الآثار المصرية، ١٩٨٨م)، ١٦.
- (١١٦) شوقي شعث (دكتور)، قلعة حلب وتاريخها ومعالمها الأثرية (حلب: دار القلم العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ٩٩.
- (١١٧) المقدسي، أحسن التقاسيم، ٨٤؛ يحيى بن الحسين، غاية الأمان، ٢: ١٥١.
- (١١٨) ابن الجاور، صفة بلاد اليمن، ٨٩؛ ابن الديبع، بغية المستفيد، ٣٦.
- (١١٩) كرزويل، الآثار الإسلامية، ٢٢١، حسن الباشا (د)، "العمارة العباسية وانتشارها في الغرب الإسلامي" ١٣٢ - ٣٣٤هـ/٧٥٠ - ٩٤٦م، بحث في كتاب: الفن العربي الإسلامي، ٣ أجزاء، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢: ٧٩.
- (١٢٠) عبد الرحمن زكي (د)، "القلاع في الحروب الصليبية"، المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد ١٥، ١٩٦٩م، ٧٤، فريد شافعي، العمارة في مصر، ١٩١، ٢٧٢، السيد عبد العزيز سالم (د)، "وسائل الدفاع الإسلامي في الأندلس"، مجلة الجيش، عدد ٨٢، ١٩٥٧م، ٢٥؛ غازي رجب، العمارة العربية، ٨٨، أسامة طلعت، أسوار صلاح الدين، ٢١٩، سوسن سليمان يحيى (د)، منشآت السيف والقلم في الجهاد الإسلامي، العمارة الأيوبية (القاهرة: مكتبة الشباب ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ٨٨.
- (121) cresswell, k.a.c, *the muslim architecture of egypt*, band i, ikhshids and fatimids a.d939-1711, oxford at the clarendon press mc mlii, 1951 vol1. p23-30.
- (١٢٢) سعد المؤمني، القلاع الإسلامية، ٣٦٥.
- (١٢٣) breton, *les fortifications*, pp.55,60,62,77,138
- (١٢٤) غازي رجب، العمارة العربية، ٩٣.

(١٢٥) creswell, *the muslim, band i*, p23-30

(١٢٦) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١١؛ فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ١٩١، ٢٧٢؛ *العمارة العربية الإسلامية*، ٧٨.

(١٢٧) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١١.

(١٢٨) فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ٤٣٥.

(١٢٩) عبدالرحمن زكي، *القلاع في الحروب الصليبية*، ٦١.

(١٣٠) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١٧.

(١٣١) سعد المؤمني، *القلاع*، ٣٦٥؛ سوسن سليمان، *منشآت السيف*، ٨٩؛ شوقي شعث، *قلعة حلب*، ١٠٧، ١٠٨.

(١٣٢) فريد شافعي، *العمارة في مصر*، ١٧١، ٢٧٢؛ *العمارة العربية الإسلامية*، ٨٥.

(١٣٣) أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٢١٩، ٢٢١.

(١٣٤) السيد عبدالعزيز سالم، *المساجد والقصور في الأندلس (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٦م)*، ١٦٤.

(١٣٥) السيد عبدالعزيز سالم، *العمارة الحربية في الأندلس (القاهرة: سلسلة دائرة معارف الشعب، عدد ٦٤، ١٩٥٩م)*، ١٦١، ١٦٢.

(١٣٦) الخزرجي، *العسجد المسبوك*، ٤٥٧، *العقود اللؤلؤية*، ١: ١٧٤؛ ابن الديبع، *قرة العيون*، ١١١.

(١٣٧) يعرفها كل من الدكتور عبد الرحمن زكي، والدكتور زكي حسن: باسم مشربيات، وأنها تتكون من دعائم تتقارب بعضها من

بعض وتحمل فوقها حواجز بارزة وبين كل دعامتين فتحة مقفولة بباب مستور يمكن أن تصوب السهام منه إلى رؤوس

المهاجمين، وكذلك الزيت والماء المغلي (أنظر) عبدالرحمن زكي، *العمارة العسكرية*، ١١٠؛ زكي محمد حسن (د)، *تراث*

*الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة* (سوريا: دار الكتاب العربي الطبعة الأولى ١٩٨٤م)، ١٣٨.

(١٣٨) أسامة طلعت، *أسوار صلاح الدين*، ٢٣٣.



# **Studies in the History of Arabia**

## **Vol. V**

**Arabia from the rise of the Abbasid State to the end of the 9<sup>th</sup> century A. H.**

**(part two)**

### **Editorial Committee**

**Prof. Dr. Abdulaziz S. Al- Hilabi**

**Prof. Dr. Mohammed al- Jameel      Prof. Dr. Ahmad O. Al- Zaylai**

**Dr. Moshalleh K. Al- Moraekhi      Dr. Khalid A. Al- Bakr**